



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

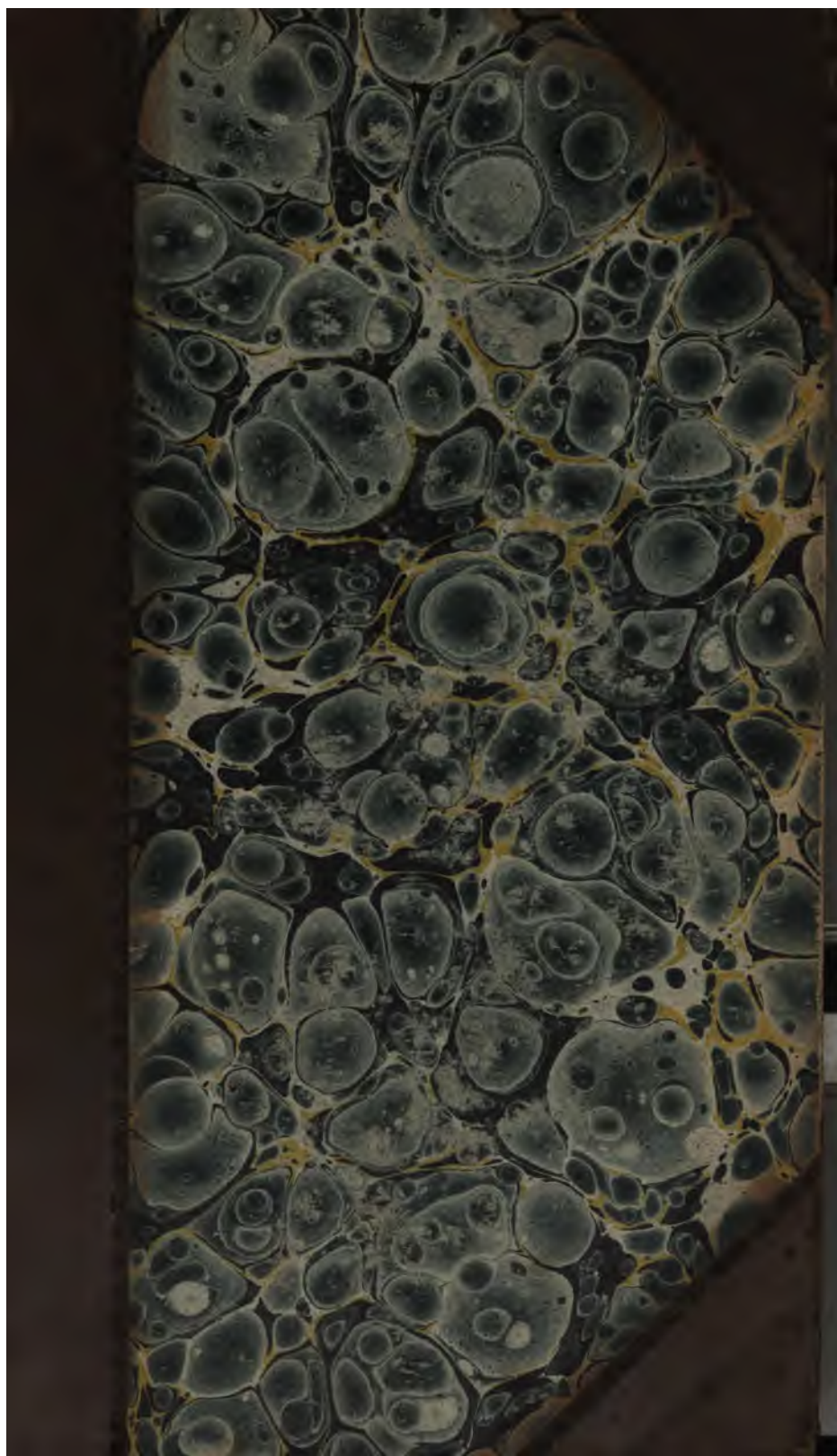
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



778

Per. 14198 e. 238
1886 (1)





Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1836.

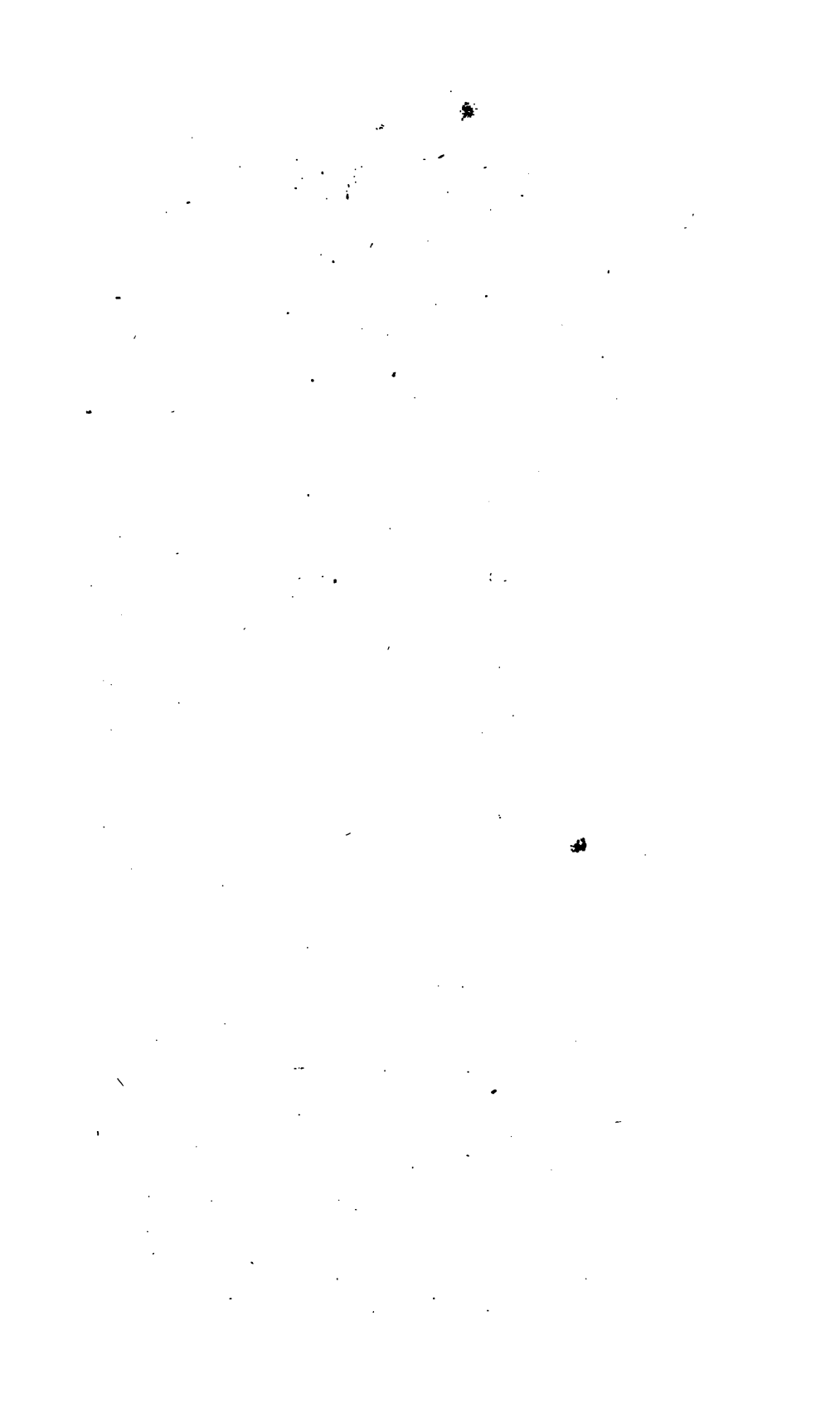
Neunter Jahrgang.

Erster Band.



**Hamburg,
bei Friedrich Perthes.**

1836.



Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Riess,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1836 erstes Heft.

**H a m b u r g ,
b e i F r i e d r i c h P e r t h e s .
1 8 3 6 .**



Inhalt des Jahrgangs 1836.

Erstes Heft.

Abhandlungen.		Seite
1. Ullmann, über Partei und Schule, Gegensätze und deren Vermittelung	5	
2. Sonntag, über die Eintheilung der zehn Gebote	61	
3. Schweizer, ob in der Stelle Matth. XI, 12. ein Lob oder ein Tadel enthalten sey?	90	

Gedanken und Bemerkungen.	
1. Kling Bemerkungen über einzelne Stellen des Evangeliums Johannis	125
2. Knust über die Kanonensammlung des Bischofs Remesius von Gur	161
3. Hänsel über die richtige Auffassung der Worte Pauli 1 Thessal. 5, 21 f.	170

Recensionen.	
Göschel von den Beweisen der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, rec. von Weiße	187

Uebersichten.	
Uebersicht der theologischen Litteratur in der Schweiz in den Jahren 1831 bis Mitte 1835. (Beschluß)	219

Zweites Heft.

Abhandlungen.		Seite
1. Weiße, über die christliche Eschatologie		269
2. Meier, über die Briefe des Ignatius		340
3. Ueber den Protestantismus in Frankreich		382
 Gedanken und Bemerkungen.		
1. Tholuck, über die Sünde wider den heil. Geist		401
2. Rütenik, über die Nothtaufe		417
3. Esselink, über Luc. 3, 1.		431
4. Ulrich, über die Zeit der Abfassung des Galaterbriefes		448
5. Rettig, über einen Evangeliencober zu St. Gallen		465
 Recensionen.		
1. Ackermann, das Christliche im Plato; rec. von Niggisch		471
2. Dasselbe Werk; rec. von Ritter		486
3. Dittenberger, über Predigerseminarien; rec. von Ullmann		517
 Uebersichten.		
Umbreit, Uebersicht der alttestamentlich-oriental. Litteratur		537

Drittes Heft.

Abhandlungen.		
1. Weizel urchristliche Unsterblichkeitslehre		579
 Gedanken und Bemerkungen.		
1. Eücke exegetische Miscellen		643
2. Kling Bemerkungen über einzelne Stellen des Evangeliums Johannis (Schluß)		661
3. Lange biblisch-theologische Erörterungen		693
 Recensionen.		
1. Reiche's und Köllner's Commentare zum Briefe Pauli an die Römer, rec. von Dr. Kling		731

Inhalt.

III

	Seite
2. Hülsemann's Geschichte der Auferweckung des Lazarus, rec. von Dr. Heydenreich	753
3. Strauß's Leben Jesu, rec. von Ullmann und Dr. J. Müller	770

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Weizel urchristliche Unsterblichkeitslehre	895
2. Ueber den Knecht Gottes Jes. 40—66.	982

Gedanken und Bemerkungen.

1. Umbreit krit. Bemerkung zum 8. Psalm	1007
---	------

Recensionen.

1. Mayerhoff's historisch-krit. Einl. in die petrinischen Schriften; rec. von Bleek	1021
2. Ullmanni de Beryllo commentatio; Selbstanzeige von Ullmann	1073

Uebersichten.

Uebersicht der systematisch-theolog. Litteratur seit 1834; von Risch	1093
---	------



Abhandlungen.



1.

Ueber Partei und Schule, Gegensätze und deren
Vermittelung.

A n d e u t u n g e n

von

Dr. C. Wilmann.

Unwichtig sind die Gegenstände gewiß nicht, auf welche die Ueberschrift hinweist; es sind Punkte, von denen aus unser gesamtes wissenschaftliches Leben bewegt und der gewaltigste Einfluß auf das Ganze wie auf Einzelne geübt wird. Sie verdienen also gewiß eine genauere Betrachtung. Vollständig können wir sie hier nicht behandeln, da wir vermeiden möchten, schon Gesagtes und Bekanntes auszuführen und das endlose Reden über Rationalismus und Supernaturalismus zu mehren; wir begnügen uns also, Andeutungen zu geben, einer günstigen Fügung überlassend, ob dieselben dazu dienen können, andere zu weiterem Denken anzuregen und namentlich Jüngere in dem ungeheuern Gewirre theologischer Bestrebungen einigermaßen zu orientiren, auch wohl über die Richtung, welcher diese Zeitschrift dient, mehr in's Klare zu setzen.

Unter den Theologen, die einen erregbaren, lebendigen Sinn haben und die sich nach außen hin nicht ganz abschließen, mag es wenige geben, denen es nicht mitunter recht unheimlich und verdrießlich bei der Theologie zu Muth geworden ist; ich meine nicht, bei der Theologie

an sich, sondern bei ihrer jetzigen Erscheinung. Je erhabener die Idee der Wissenschaft vor uns steht, desto verlegender wird uns oft die Wirklichkeit derselben. Gewiß, die Betrachtung des Göttlichen in seiner unendlich vielgestaltigen Offenbarung, die Erforschung des religiösen Lebens nach seinem Wesen und in dem ganzen Reichthume seiner Erscheinungen ist eine hohe, erhebende, beneidenswerthe Thätigkeit des Geistes; aber wenn wir nun, durchdrungen von der Herrlichkeit der Wissenschaft in ihrer urbildlichen himmlischen Gestalt, hinaustreten aus der Stille der Forschung und Betrachtung auf den Markt der Meinungen und in das Gewühl der verschiedenartigsten Bestrebungen, wie unerquicklich muß es uns zu Muth werden! Wie da die Stimmen durcheinander tosen, die Massen sich drängen, die Leidenschaften gegen einander arbeiten, so daß wir oft nur den Eindruck einer unendlichen Verwirrung empfangen, und für das Ruhige, Schöne, Edle kaum ein Raum vorhanden zu seyn scheint!

Eine Hauptursache dieser verworrenen Erregung ist ohne Zweifel das Parteiwesen. Die Partei gibt dem Denken, dem Willen, der Leidenschaft des lenkenden Hauptes eine vertausendfachte Gewalt. Durch die Parteien geht das Streben der Einzelnen in die Bewegung der Massen über, und diese handeln und wirken, als ob sie eine einzige Person wären. Die Massen haben aber immer, auch wenn sie von den ausgezeichnetsten Köpfen geleitet sind, etwas Leidenschaftliches und Blindes; ja durch ihren Zusammenstoß entsteht, wie der Blitz durch zusammenstoßende Wolken, erst recht das Feuer der Leidenschaft. Diese leidenschaftliche Aufregung ist natürlich dem ruhigen, besonnenen Mann auf dem Gebiete der Wissenschaft, wo so viel auf die Besonnenheit ankommt, in hohem Grade zuwider. Er möchte wohl im Unmuth alle Parteilung vernichtet wissen. Aber wir dürfen nicht zu rasch seyn und nicht Gott selbst vorgreifen wollen. Wir müssen auch be-

denken: Parteien sind zu allen Zeiten und auf jedem Gebiete des Lebens gewesen, sie sind die Grundlage der Bewegung nicht allein zum Schlimmen, sondern auch zum Guten, denn auch dieses wird, wie z. B. die Reformation, nur durch umfassenderes Zusammenwirken und nicht ohne die Kraft edler Leidenschaft vollbracht; sie scheinen also zur Natur der menschlichen Entwicklung zu gehören und nicht schlechthin verworfen werden zu dürfen. Ja es hat nicht an Stimmen gefehlt, welche es als Pflicht darstellen, sich namentlich im wissenschaftlichen und kirchlichen Leben einer Partei anzuschließen oder eine solche zu bilden; man hat die Parteilosigkeit als Schwäche oder Beschränktheit angesehen, und nur im Zusammenhandeln mit einer Partei das Mittel finden wollen, einen größeren Zweck im Leben zu erreichen. Gleicherweise verhält es sich mit dem Gehören zu einer Schule. Auch das Schulentwesen wird von vielen als Hauptquelle des Unheils in der Wissenschaft betrachtet, während andere es für wesentlich halten und die Theilnahme daran wo nicht als unerlässliche Pflicht darstellen, doch wenigstens praktisch empfehlen. — Unter solchen Umständen können wir wohl ernster fragen: was ist Partei und Schule? In welchem Sinne mögen sie nothwendig und gut seyn, in welchem verwerflich? Ich wüßte nicht, von wem diese Fragen in Beziehung auf Kirche und Theologie vollständiger beantwortet wären und achte es daher nicht für überflüssig, eine kurze Beantwortung zu versuchen.

1. Partei und Schule.

Partei und Schule sind schwankende, vieldeutige Begriffe; es hängt alles davon ab, wie man sie genauer bestimmt. Ganz allgemein genommen ist Partei ein mehr oder minder geschlossener Kreis von Männern, die sich zu gemeinsamem Wirken vereinigt haben, um gewisse Grund-

sätze und Lehren durchzusetzen oder eine Absicht im Leben zu erreichen. Parteimann ist derjenige, der sich einem solchen Vereine mit voller Entschiedenheit anschließt, oder wenn wir es noch mehr gesteigert denken, der nur in solchem Zusammenwirken sein geistiges Leben und seine Bedeutung hat, der in diese gemeinsame Bestrebung ganz aufgeht. Parteilos ist der, welcher einem solchen gemeinsam handelnden Kreise nicht angehört, sondern für sich nach eigenem Gutdünken handelt. Von Parteilosigkeit haben wir aber Unparteilichkeit zu unterscheiden. Als unparteiisch nämlich erkennen wir denjenigen, er mag übrigens einer Partei angehören oder nicht, welcher offen und empfänglich ist auch für das Gute fremder, selbst relativ entgegengesetzter Bestrebungen, der das Wahre und Schöne überall anerkennt, wo er es finden mag, den wahrhaft Freisinnigen, geistig Offenen und Empfänglichen, während der Parteiliche mit einer solchen Leidenschaft, Abgeschlossenheit und Beschränktheit, sey es des Geistes oder des Herzens oder beider zugleich, sich der Partei zu eigen gibt, daß er für etwas Gutes und Lobenswerthes außerhalb derselben gar keinen Sinn und Verstand mehr hat. Unparteiisch zu seyn, ist eine allgemein menschliche und wissenschaftliche Pflicht, denn es ist die natürliche Forderung der Gerechtigkeit und Billigkeit in der Beurtheilung Anderer, und kein Mensch, selbst nicht der entschiedenste Parteimann, wird sich rühmen, parteiisch zu urtheilen oder zu handeln. Parteilos zu seyn dagegen kann, je nachdem das Wort gefaßt wird und je nachdem die gegebenen Verhältnisse sind, auch als etwas Verwerfliches angesehen werden. Solon verlangte, daß bei öffentlichen Zwiespalte jeder Bürger sich auf eine Seite schlagen müsse, und es gibt allerdings Fragen und Zustände, wo es eine Schmach ist, nicht Partei zu ergreifen. Versteht man unter Partei überhaupt nur die Entschiedenheit für eine bestimmte Denkart und Richtung im religiösen, wissenschaftlichen, bürgerli-

den Leben, so kann der reifere, durchgebildete Mann nicht parteilos seyn; er muß wissen, was er will und muß dieß mit allem Ernste verfolgen. Entweder hat er noch keine Wahrheit, dann ist seine höchste Aufgabe, sie zu suchen; oder er hat sie gefunden, dann muß er für sie leben und sterben. Ebenso muß jeder bei wichtigen Lebensfragen ohne Zaudern und Schwanken ergreifen und thun, was nach seiner Ueberzeugung das Beste ist. Aber diese Entschiedenheit für erkannte Wahrheit oder für das Rechte in einem einzelnen vorliegenden Fall ist man doch nicht eigentlich gewohnt und berechtigt Partei zu nennen; unter Partei versteht man in der Regel etwas Abgeschlosseneres, Specielleres, und nicht bloß eine Festigkeit und Gemeinsamkeit der Ueberzeugung, sondern hauptsächlich auch ein gemeinsames Handeln, eine mehr oder minder organisirte Praxis, um gewisse Grundsätze geltend zu machen; auch bezieht sich Partei nicht sowohl auf das Handeln in einem einzelnen Falle, als vielmehr auf die ganze Stellung im Leben.

Der Boden, auf dem die Parteien sich hauptsächlich zu bilden pflegen, sind der Staat und die Kirche, der Boden für die Schulen Kunst und Wissenschaft. Diese sind das Allgemeine, der umfassende Kreis des wirklichen oder idealen Lebens, die Partei und Schule das Besondere, Abgegrenzte innerhalb dieses Kreises. Nun wird man individuelle, enger zusammengeschlossene Lebenskreise innerhalb so unermesslicher Sphären, wie Kirche und Wissenschaft sind — denn von diesen allein wollen wir hier handeln — an sich nicht verwerfen können: sie individualisiren und bereichern das Leben, sie fördern die Bewegung der Geister, sie geben jedem Gedanken und jeder Denkweise die möglichst vollendete Durchbildung. Es kommt alles auf ihre Beschaffenheit an. Zunächst möchte man sagen: die Partei ist ganz zu beurtheilen nach ihrem Inhalt und Ziel; die rechte Partei ist diejenige, die der Wahr-

heit zugethan ist; die Wahrheit muß doch auch eine Partei haben und an diese muß jeder Rebliche sich anschließen. Allerdings, von der objectiven Basis der Partei können wir nicht absehen; aber hier tritt immer die große Frage ein: was ist denn nun im Parteikampfe das allein Wahre? Alle Parteien machen Anspruch auf Wahrheit, oder innerhalb der Kirche auf christliche Wahrheit; und in der Regel ist auch keine ganz davon ausgeschlossen, denn was einen Theil der Menschheit im Großen und Ganzen bewegt, das kann nicht baare Lüge und Täuschung seyn. Vorzugsweise aber Vertreterin der Wahrheit ist diejenige Partei, die den geistigen Bildungsmoment, der in der Zeit liegt, in sich schließt, die einen wesentlichen Fortschritt, sey es nun auf einem besondern Gebiet oder in der welthistorischen Entwicklung überhaupt bezeichnet; hierüber muß jedoch mehr die Folgezeit, der große Bildungsgang der Menschheit selbst entscheiden; im Augenblick ist es nicht immer zweifellos zu erkennen. Wir werden uns also mehr an formelle Kriterien zu halten haben, wenn wir gute und schlechte Partei unterscheiden wollen. Es sind hauptsächlich folgende: 1) die gute Partei entsteht, sie wächst von selbst, die schlechte wird gemacht; 2) die gute Partei duldet, ja sie fördert das freie Geistesleben der Einzelnen, die ihr angehören, die schlechte hemmt oder unterdrückt es; 3) die gute Partei wirkt wohlthätig auf das höhere Ganze, von dem sie ein Theil ist, zurück, indem sie eine zurückgebrängte Seite des geistigen Lebens hervorhebt, ohne alles andere dagegen schlechthin auszuschließen, sie dient als belebendes Glied; die schlechte wirkt nachtheilig, weil sie das Ganze von ihrem beschränkten Standpunkt aus beherrschen, weil sie nicht Glied, sondern dominirendes Haupt seyn will.

Die Partei im löblichen Sinne stellt sich dar, wie ein geistiges Naturproduct, wie ein selbstständiges Gewächs im freien Garten des Lebens. Das materielle und formelle

über Partei und Schule, Gegens. u. d. Vermittel. 11

Kennzeichen fällt hier in eins zusammen; was in der Zeit liegt, was eine Nothwendigkeit in der Fortbildung des Geistes, also ein natürliches Leben und innere Wahrheit hat, das macht sich von selbst geltend, das besitzt magnetische Kraft und braucht nur ausgesprochen zu werden, um Bekenner und Vertheidiger zu sammeln. Dadurch bildet sich die rechte Partei als eine Gemeinschaft solcher Männer, die von demselben Geiste getrieben, in ihren Ueberzeugungen aus inneren Gründen zusammenstimmend, auch im Leben näher zusammen treten, um die erkannte und jedem theure Wahrheit gemeinsam zu vertheidigen, um eine wesentliche, aber vielleicht vernachlässigte, verkannte, unterdrückte Seite des religiösen und kirchlichen Lebens frisch geltend zu machen, um entgegengesetzte falsche Bestrebungen kräftig zu bekämpfen. Aber wo solche Gemeinschaft nur ruhet auf dem Bewußtseyn einer inneren Nöthigung und der Gebundenheit durch die reine Kraft der Wahrheit, da wird sie zugleich die freieste seyn; sie wird nur die Wahrheit selbst wirken und walten und in jedem auf eigenethümliche Weise sich gestalten lassen; der Kampf für die Wahrheit wird nur geführt werden mit geziemenden Waffen des Geistes, durch Rede und Schrift, in ruhigem Vertrauen auf die natürliche Anziehungskraft und den gewissen Sieg der Wahrheit, ohne ängstliches und unwürdiges Streben nach Macht und Einfluß, ohne kleinliche Betriesamkeit, ohne persönliche Gehässigkeit und ausschließende Unduldsamkeit, selbst mit Liebe, wenigstens mit billiger Anerkennung des Wahren und Guten auch auf Seiten der Gegner. Solches Zusammenwirken kann dem kirchlichen Leben nur förderlich seyn, weil es eine bestimmte, aus innerster Ueberzeugung entsprungene Richtung mit Energie durchsetzt, und jede entschiedene Entwicklung einer Denkart, die auf geistiger Nothwendigkeit beruht, immer wohlthätig ist; eine solche Partei reißt sich auch nie selbstständig von dem Ganzen los, sondern wirkt stets im Bewußt-

seyn des Ganzen und für dasselbe, um es in seine volle Gesundheit und Schönheit herzustellen; sie sucht die Ehre des Ganzen, nicht der Genossenschaft und des Hauptes, und will gerne wieder zurücktreten, oder wird vielmehr von selbst sich auflösen, wenn der Zweck, die Erneuerung und Verbesserung des kirchlichen Gesammtlebens an krankhaften Stellen, erreicht ist.

Die Partei im verwerflichen Sinne dagegen ist ein Kunstproduct, eine Treibhauspflanze: sie liegt nicht im geistigen Bedürfniß, in der Natur der Sache, sie muß also verabredet, gemacht und künstlich erhalten werden. Sie ist eine durch überlegte, berechnete Einwirkung Einzelner zusammengebrachte Gemeinschaft, die sich in abgeschlossener Besonderheit der Denkart von dem Zusammenhange des Ganzen ablöst und Zwecke verfolgt, die weniger im Interesse des Ganzen als der Einzelnen gegründet sind. Sie ist die erweiterte und durch reichere Mittel unterstützte Selbstsucht, der Egoismus einer ganzen Gesammtheit, einer großen moralischen Person. In materieller Beziehung liegt ihr Grundfehler darin, daß sie eine Seite, ein Princip des kirchlichen Lebens, welches übrigens seine volle Wahrheit und Berechtigung haben kann, ausschließlich und bis zur gänzlichen Zurückdrängung oder Vernichtung der andern, ebenso berechtigten Grundlagen des Kirchenthums geltend macht, z. B. das Princip der Freiheit in der Kirche ohne alle Berücksichtigung der Einheit, das Princip der Einheit ohne Berücksichtigung der Freiheit, so daß auch das an sich Wahre durch seine Abtrennung von andern Wahrheiten, durch seine Isolirung zu etwas Falschem wird; in formeller Beziehung hat sie den Grundfehler, daß sie etwas Ausschließendes und Dominirendes hat, daß sie mit selbstflüchtiger Unduldsamkeit nach Alleinherrschaft strebt. Da sie nicht auf dem Wege der Freiheit, der inneren Nöthigung durch die Wahrheit gebildet ist, so erkennt sie auch weder das Recht der individuellen Freiheit,

noch die Macht der Wahrheit vollkommen an, sondern sucht durch äußere Mittel zu wirken und die Ihrigen auf eine ängstliche beschränkende Weise zusammenzuhalten: sie wird daher Furcht und Hoffnung in den Gemüthern erregen, Aussichten eröffnen, die Kräftigen durch Ehrgeiz locken und die Schwachen durch Nachtsprüche einschüchtern, sie wird entweder Demagogie treiben oder Vornehme und Einflußreiche zu gewinnen suchen, oder beides zugleich, sie wird Menschen jeder Art an sich ziehen, auch solche, die ohne das Parteiinteresse keinen Werth hätten, sie wird eine ganz eigenthümliche, unruhige Betriebsamkeit entfalten, eine kleine Kirche in der großen bilden und durch dieß alles eine, jede andere Richtung unterdrückende, dominirende Stellung zu gewinnen suchen. Wo solches Parteiwesen, welche Richtung es auch haben mag, erst eingewurzelt und organisiert ist, da bleibt der Unsegen nicht aus: die gerechte wechselseitige Würdigung der Ueberzeugungen und Bestrebungen, die brüderliche Verständigung hört auf, die persönlichen Verhältnisse werden vergiftet, die Meinungsverschiedenheit wird aus den schlechtesten Quellen abgeleitet, der Gegner gilt als Feind, der Irrende als Verbrecher und jeder Mensch nur das, was er der Partei ist; selbst der Zorn, der im reinen Kampfe für Wahrheit etwas Schönes und Großes hat, flammt nicht mehr in der Seele auf, sondern an seine Stelle tritt ein kalter, von Liebe entblößter Fanatismus. Das ist das funeste Ende des falschen Parteiwesens. Aber nur selten erreicht es diese Spitze. Häufiger stäubt eine solche Partei, als eine erkünstelte, auch bald wieder aus einander, wenn die äußeren Einflüsse aufhören und die Leute wieder mehr in ihren natürlichen Zustand zurückkehren.

Wie die Partei etwas Gemeinsames ist in den Sphären des öffentlichen Lebens, in Staat und Kirche, so ist die Schule etwas Gemeinsames in den Sphären des innerlichen Lebens, in Kunst und Wissenschaft. Schule bezeich-

net etwas Fortgepflanztes, ein Festhalten an dem Einfluß eines originellen Lehrers, eine Lehrtradition. Sie kann theils im Inhalte der Lehre, theils in der Methode liegen. Beides hängt immer bis auf einen gewissen Grad zusammen, ist aber auch theilweise zu trennen; manche eignen sich mit leichter Mühe die Hauptresultate eines Lehrers an, ohne dessen Gedankenprozeß durchzumachen, andere bemächtigen sich der Methode des Lehrers, um diese Form mit einem fremden Inhalte zu erfüllen. Von der kritischen Philosophie sind viele Resultate in die philosophischen und theologischen Schulen übergegangen, aber die lebendige Kritik des Urhebers, die fort und fort geübt werden sollte, ist bei den Nachfolgern wieder zu etwas Stehendem, zum Dogmatismus geworden; aus Schleiermacher's Lehre haben manche sich einzelne Sätze oder auch die Hauptresultate herausgenommen, ohne dessen Dialektik zu üben; Hegel's Methode wird von mehreren Schülern angewendet, um einen ganz andern Inhalt zu begründen. Wir werden also hier verschiedene Stufen unterscheiden müssen; der Schüler im strengsten Sinne hält das System und die Methode, den Inhalt und die Form des Lehrers fest; solches Schulenthum finden wir besonders im Mittelalter, wo zum Theil durch Jahrhunderte Inhalt und Methode sich gleich bleiben, so daß auch in dieser Beziehung die Theologie des Mittelalters, als Festhalten an gegebener Lehrtradition, mit Recht Schultheologie genannt wird; im weitesten Sinne ist Mitglied einer Schule, wer die Methode eines Lehrers, im weitesten, wer nur dessen Hauptresultate sich angeeignet hat. Die Schule wird an sich so wenig zu verwerfen seyn, wie die Partei; in der Kunst, besonders in der Malerei, ist die Zulässigkeit, ja Nothwendigkeit der Schulen so anerkannt, daß man ohne alle tadelnde Nebenbeziehung von einer florentinischen, venetianischen, deutschen Schule spricht; aber auch in der Wissenschaft muß es kleinere Lebenssphären geben, damit das Ganze sich stets

erfrische und den vollen Reichthum seiner Bildungen entsalte. Es kommt hauptsächlich darauf an, ob solches Zusammenschließen von Gleichstrebenden auf geistiger Freiheit, auf innerem Bedürfnisse beruht, und ob dabei die Eigenthümlichkeit bewahrt bleibt, oder nicht. Eine Schule im bessern Sinne wird erzeugt durch die natürliche Zusammenziehungskraft der Sache, sie bildet sich, wenn ein Mann von schöpferischem Geist und belebender Eigenthümlichkeit durch die freie Macht der Rede und des ganzen Wesens eine Zahl von Jüngern um sich sammelt, die, von ihm zuerst erregt und bestimmt, dieselbe Richtung verfolgen, aber jeder in selbstständiger Weise, seiner Individualität gemäß, ohne sich einer Hegemonie des Meisters oder der Genossenschaft zu unterwerfen oder das einmal festgestellte System als den Markstein wissenschaftlicher Schöpfung anzusehen. Im schlimmen Sinne dagegen wird eine Schule zusammengebracht, wenn ein abgeschlossenes System, vielleicht gar in einer besondern Manier der Sprache, in einer traditionellen Form, als die ein für allemal fertige, höchste Wahrheit herrschend gemacht und dadurch alle freie Selbstbewegung, alle naturgemäße Entwicklung der Individualität aufgehoben oder niedergebeugt, also eine Schaar von wissenschaftlichen Nachahmern gebildet wird. Jenes ist eine freie, dieses eine knechtische Schule. Der Meister einer freien Schule wirkt anregend, begeisternd, befreiend, er stellt sich selbst als ein Wahrheitsuchender in den Kreis suchender Schüler, duldet ihre Freiheit, freut sich ihrer selbstständigen Entwicklung und liebt sie auch noch, wenn sie ihm als eble Widersacher entgentreten; der Meister einer knechtischen Schule wirkt niederschlagend, bindend, vorschreibend und ausschließend, er will nur das von ihm Gefundene anerkannt und durch seine Schüler, als Werkzeuge, herrschend gemacht wissen. Wie in der falschen Partei, so ist auch in der falschen Schule ein stolzes, alles andere verachtendes Bewußtseyn and-

schließlichen Wahrheitsbestreben, ein Heben, Tragen, Loben und Fördern der Angehörigen mit Zurückweisung aller Andern, und ein in der Wahl der Mittel nicht immer sehr zartes und gewissenhaftes Streben nach wissenschaftlicher Herrschaft. Die Art, wie sich dieses falsche Schulwesen in kritischen Blättern und in dem ganzen Betriebe der Litteratur ausdrückt, ist bekannt genug und bedarf keiner Schilderung. In unzähligen Fällen wird gar nicht gefragt, was eine Leistung an sich werth sey, sondern nur, wie sie sich zur Schulmeinung verhalte, wie weit sie dafür zu brauchen sey oder nicht. Jeder, der nicht geradezu Feind ist in der Litteratur, weiß, wie in Parteiblättern die geringfügigsten Schriften, die mit dem Strome schwimmen, gepriesen, dagegen die bedeutendsten geistigen Erscheinungen, die sich ihm entgegenstellen, entweder ignorirt oder nur mit einer unbilligen Polemik behandelt werden, wie kein Talent, keine Tüchtigkeit, selbst das Genie nicht bestehen kann, wenn es nicht die Farbe der Partei und Schule trägt; was freilich auch nicht wenig dazu beigetragen hat, um die Autorität der kritischen Journale besonders bei den Einsichtsvolleren zu brechen.

Frägt es sich nun, wie das Partei- und Schulwesen von dem wissenschaftlichen Manne praktisch zu behandeln sey? so haben wir Folgendes zu antworten: eines lebendigen, aus wahrer Ueberzeugung und Liebe entsprungnen Zusammenwirkens Gleichgesinnter auf dem offenen Boden der Kirche und Wissenschaft, wobei jeder sich ausspricht, wie der Geist der Wahrheit und die Stimme des Gewissens ihm gebieten, einer solchen freien Vereinigung edler Kräfte wird auch der unabhängigste Theologe sich freuen, er wird ihr gern beitreten, wo sie schon ist, oder sie bilden helfen, wo sie noch nicht ist; aber er wird dabei gegen sich und andere die strengste Wachsamkeit ausüben, daß nicht etwas Falsches und Leidenschaftliches, unverständiger Eifer, Engherzigkeit, Hochmuth, Verdam-

mungesucht und wie das ganze Gefolge heißt, sich einmische und das ursprünglich Gute in etwas Verderbliches umwandle. Der falschen Partei und Schule dagegen, wie wir sie geschildert haben, mag sie auch mit den glänzenden Namen und Gaben geschmückt seyn, wird sich das freie Mitglied einer größeren Kirchengemeinschaft, der selbstständige Gelehrte nie hingeben, er wird ihren nachtheiligen Einflüssen fest und ruhig entgegentreten und andere davor zu bewahren suchen. Aber er wird sich hier auch nicht mit vergeblichen Versuchen abmühen oder mit falschen Hoffnungen täuschen. Haben sich die Parteien im schlimmsten Sinne erst ausgebildet, so sind sie bloß durch Einwirkung von außen weder zu versöhnen, noch zu beseitigen; man muß sie bestehen lassen, bis sie in sich selbst zerfallen, aber zugleich dem Schaden, den sie stiften können, zu begegnen suchen. Die gutmüthigen Versuche, feindselige Parteien zu vereinigen, sind philanthropische Träume, die kein Resultat haben können. Es hilft auch wenig, den Parteien zuzurufen: seyd doch nicht leidenschaftlich! Sie werden den Friedensprediger entweder nicht hören oder verlachen. Es bleibt nichts übrig, als sich auf das Parteiwesen einzurichten, wie man sich auf den Frost des Winters und auf die Hitze des Sommers einrichtet. Es sind Phänomene, die durch keine Klagen zu beseitigen sind. Wer in die Atmosphäre des öffentlichen Lebens hinaus treten und darin wirken will, muß sich das gefallen lassen. Freilich hat das falsche Parteiwesen immer viel Verderbliches, es hemmt manche Kraft, verdirbt manches Talent, hält oft die raschere Entwicklung des Wahren und Guten zurück; es behält auch für den, der sich außerhalb desselben befindet, immer etwas Störendes und Anwidernendes; aber ohne Hemmungen und Kämpfe geht nun einmal die Entwicklung der Menschheit nach Gottes Ordnung überhaupt nicht vorwärts, und das Störende, innerlich Zerreißende, wird uns ja im Leben auch sonst

Theol. Stud. Jahrg. 1886.

nicht erspart; vielmehr soll gerade ihm gegenüber unser Sinn fest, frei und klar werden. Hier soll sich der theologische Charakter bilden, der dem Geist und der Gelehrtheit erst die rechte Unterlage und Wirkungskraft gibt. Der Schwache kann wohl im Strudel untergehen, wenn er nicht, von der theologischen Seekrankheit ergriffen, sich schnell wieder ans Land rettet, aber der Muthige wird sich dennoch in das wogende Meer hinauswagen und im Ringen und Kämpfen erstarken. Bleibt doch auch jedem wieder die Stille und Sammlung des ruhigen Studiums, wo er in sich selbst zurückgehen, die verworrenen Eindrücke ordnen und auf ihre Grundbestandtheile zurückführen kann. Dann gestaltet sich dem klaren Blick auch alles wieder viel einfacher, als wenn man sich dem ersten Eindrucke der äußern Erscheinung hingibt. Auf dem Felde des Parteikampfes steigt viel trüber Staub und Dampf auf, der das Auge täuscht, es streifen kleine Haufen und einzelne Pflücker umher, die den Blick verwirren, aber im Grunde sind es doch nur einige größere Massen, die sich wohl überschauen und bis in ihr innerstes Wesen erkennen lassen. Von diesen muß aber allerdings der wissenschaftliche Theologe bestimmt wissen, wie er innerlich zu ihnen steht und wie er sich äußerlich gegen sie zu verhalten hat.

2. Gegensätze.

Die Parteien hängen mehr oder minder mit Gegensätzen zusammen, aber wir unterscheiden doch auch Gegensatz und Partei, wie Innerliches und Äußerliches, Wesen und Erscheinung. Der Gegensatz ist das wissenschaftliche Moment, der Gedankenkern im Parteiwesen. Die Gegensätze veranlassen und bilden Parteien und diese sind der praktische Ausdruck der Gegensätze; aber es ist auch möglich, daß das Glied eines Gegensatzes für die

Wissenschaft da sey, ohne daß es gerade eine Partei erzeugt, oder daß eine Partei da sey, die entweder gar nicht auf einem wahren Gegensatze beruht, oder wenigstens keine reine Ausprägung desselben ist.

Wir haben zunächst das Wesen des Gegensatzes genauer zu bestimmen. Jeder Gegensatz, wie dieß schon unmittelbar im Worte liegt, setzt einen Satz voraus, er ist, was er als Gegensatz ist, nur, in sofern er einer gegebenen Ansicht, Ueberzeugung, Denkweise entgegentritt und ihr widerspricht. Fällt der Satz weg, so hört auch der Gegensatz als solcher auf; er wird selbst zum Satz. Hieraus ergibt sich zweierlei, erstlich, daß Gegensätze sich immer bedingen, daß sie sich an einander entwickeln und nur mit und durch einander da sind, daß sie sich gleichsam fordern, denn ohne Position keine Negation, sobald aber die Negation da ist, wird das Positive selbst einen andern Charakter annehmen und sich gegen die Negation auch ausschließend verhalten, es wird selbst etwas Negatives bekommen; oder mit andern Worten: wie der Gegensatz durch den Satz hervorgerufen ist, so wird dieser nothwendig auch von jenem afficirt und nimmt nun selbst den Charakter des Gegensatzes an; sodann, daß in jedem Gegensatz eine Negation, etwas Ausschließendes liegt, denn nur dadurch, daß etwas Gegebenes, ein Satz oder der Theil eines Satzes negirt wird, entsteht ein Gegensatz. Der Gegensatz ist weder bloße Verschiedenheit, noch bloßer Widerspruch, sondern ein drittes, was bis zu einem gewissen Grade beide vereinigt. Verschiedenheit läßt eine Uebereinstimmung im Wesen der Denkart zu und kann bloß auf der Form und Darstellungsweise oder auf untergeordneten Modificationen beruhen; im Gegensatz aber ist immer ein Widerspruch, der sich auf Wesentliches bezieht. Dennoch ist der Gegensatz nicht bloßer Widerspruch: der Widerspruch geht auf Einzelnes, der Gegensatz auf eine ganze Gedankenreihe und Geistesrichtung, auf die

Gesamtaufassung eines Gegenstandes; der Widerspruch entspringt aus Bestimmungen, die sich gegenseitig geradezu aufheben und ausschließen, der Gegensatz besteht zwar auch theilweise aus solchen, denn er schließt einen Widerspruch in sich, aber er besteht nicht bloß aus solchen; jedes Glied des Gegensatzes hat auch etwas Positives, wodurch das Negative bedingt ist, und während beide Glieder durch Negatives sich ausschließen, können sie durch Positives wieder zusammenhängen, sie können in ihrem tieferen Grunde wieder etwas Gemeinsames haben; der Gegensatz kann auch darin bestehen, daß jedes Glied desselben nur eine andere Seite des Gegenstandes, eine andere Bestimmung des Begriffs überwiegend oder ausschließlich hervorhebt, wobei jedes Recht haben kann in gewissen positiven Bestimmungen, aber Unrecht bekommt in den negativen, und auch die positive Wahrheit dadurch verfälscht, daß eine Bestimmung von andern gleich berechtigten losgerissen und isolirt, als für sich geltend fixirt wird.

Es sind jedoch zur genaueren Feststellung des Begriffs die verschiedenen Arten des Gegensatzes nicht außer Acht zu lassen; es gibt Gegensätze, die sich mehr der bloßen Verschiedenheit annähern, und andere, die in einen vollkommenen Widerspruch übergehen. Die ersteren sind solche, in denen das eine Glied nur einen Theil des andern verwirft und das Gemeinsame mehr hervortritt, wir bezeichnen sie als relative; die anderen solche, in denen das eine Glied den ganzen Inhalt des andern negirt, also gar nichts Gemeinsames oder doch nur ein Minimum des Gemeinsamen vorhanden ist, wir nennen sie absolute. Jene, weil sie etwas Gemeinsames haben, also von einer ursprünglichen Einheit ausgehen, sind auflösbar, diese, weil sie sich schlechthin ausschließen oder doch das Ausschließende selbst als das Wesentlichste hervorheben, sind unauflösbar, sie können nicht in ein Höheres aufgenommen, sondern nur von demselben überwunden, verdrängt werden. Der re-

lative Gegensatz, wenn er zugleich in der Form auf die mindest verletzende Weise und mit dem Bewußtseyn der Gemeinsamkeit und Liebe ausgebildet wird, ist ein milder; der absolute Gegensatz, wenn er zugleich eine möglichst strenge und abstoßende Form annimmt, ein schroffer, schneidender, starrer. Ist die Grenze, innerhalb deren jedes Glied eines Gegensatzes sich bewegt, genau bestimmt, so daß ein festgestelltes Maß von irgend etwas zur Verbindung der Theilnahme gemacht wird, so ist der Gegensatz ein fixirter; ist die Grenze veränderlich, schwankt sie zwischen zwei Endpunkten, bestimmt sich das Gehören zu einem Gliede des Gegensatzes nur nach einem Ueberwiegen, so ist derselbe ein fließender. Alles dieß gilt jedoch nur, wenn von einer Verschiedenheit oder Entgegensetzung der Denkweisen die Rede ist, und zwar solcher, die sich auf demselben Gebiete bewegen; es gibt aber auch einen Gegensatz des Gebietes, wo von der einen Seite ein geistiges Gebiet als ein wahres und geltendes, als eine feste, sichere Grundlage des geistigen Lebens angenommen und behandelt wird, dessen Realität und Gültigkeit die andere Seite theoretisch oder praktisch ganz verwirft; solche Gegensätze sind z. B. die der Religion und des Atheismus, des Christenthums und des absoluten Widerchristenthums, der Poesie und der Unpoesie; diese Gegensätze sind schlechthin unauflöslich, weil sie in reinen Widerspruch übergehen, weil sie auch nicht einmal das Gebiet gemeinsam haben, also auch die Möglichkeit gegenseitiger Einwirkung nicht gegeben ist. Hier findet nur Uebertritt statt, aber nie Versöhnung. Man kann auch vom Unglauben zum Glauben, vom Bösen zum Guten, vom entlegensten Irrthum zu Gott gelangen, aber dieß ist nicht Aufhebung eines Gegensatzes, sondern Eintritt in ein neues Lebensgebiet, Einschlagen einer ganz andern Richtung, Umkehr, Bekehrung.

Das kirchliche und theologische Leben hat sich jederzeit durch Gegensätze hindurch bewegt, absolute und relative,

schroffe und milde. Es liegt so in der Natur der Sache und im Geseze menschlicher Entwicklung. Dem menschlichen Geiste als einem endlichen drängt sich immer eine Seite des Gegenstandes als die besonders wesentliche, ein inneres Bedürfniß als das unabweisbarste auf, dieß bildet dann die Grundlage für die ganze Auffassung des religiösen Lebens; aber andere Geister und Generationen ergreift ein anderes, ebenso wesentliches Bedürfniß, ihnen stellt sich eine andere Seite leuchtender dar, bis sich der Gesamtgeist durch verschiedene Auffassungsweisen zu einem umfassenden Standpunct emporgearbeitet hat. Die religiöse, die christliche Wahrheit soll allen Individualitäten angeeignet, nach allen Beziehungen durchgebildet werden; jedem Menschen von geistiger Bedeutung, jedem Zeitalter, sofern sie der Religion sich hingeben, ist hierin eine besondere Aufgabe vorgezeichnet, die nur mit voller Concentration der geistigen Kraft, also auch meist nur mit Beschränkung und Einseitigkeit gelöst werden kann. Dadurch entsteht Mannichfaltigkeit, Widerstreit und lebendige Bewegung. Tritt dann, was bei dem Menschen nicht ausbleibt, auch noch etwas Falsches hinzu, das Trübende der Selbstsucht und Leidenschaft, so erwachsen aus dem naturgemäßen Kampfe der Kräfte naturwidrige Parteiungen, die entgegengesetzten Richtungen gehen ins Aeußerste, der Widerspruch verhärtet sich, es entstehen Spaltungen und fest abgeschlossene Formen innerhalb der religiösen Gemeinschaft, die ursprünglich von einem Geiste ausgegangen war. Aber durch alles hindurch nimmt die Wahrheit ihren sicheren Gang; sie erhebt sich über das Treiben der Leidenschaften, alle Einseitigkeiten müssen zuletzt nur dazu dienen, sie allseitig zu entwickeln, sie in ihrer vollen reinen Gestalt hervortreten zu lassen. Durch alle Formen, Stufen und Gegenätze schreitet der Geist hindurch, damit er als ein vollkommen durchgebildeter sich seiner wahren Einheit bewußt werde. Auf die Perioden des Kampfes folgen die

Momente der Versöhnung und des Friedens, die schönsten in der Entwicklung des Geistes, die aber freilich nur selten eintreten, denn das göttliche Gewächs der Weltgeschichte trägt seine herrlichsten, großartigsten Blüten nur in hundert- und tausendjährigen Zwischenräumen.

Die verschiedenen Gegensätze, durch welche die Theologie sich hindurchgearbeitet hat und noch durcharbeitet, sind mehr oder minder stets vorhanden gewesen, weil sie ihren Grund im Verhältnisse des Christenthums zum menschlichen Geiste haben, aber je nach der Stufe der Geistesentwicklung ist in jeder Periode ein anderer Gegensatz stärker hervorgetreten. Es bieten sich uns drei Hauptgegensätze dar, die in stufenweiser Steigerung und mit immer mehr durchgreifender Gewalt in den drei Hauptperioden der christlichen Bildung auf einander folgen und sich vorherrschend zeigen: der Gegensatz des Realismus und Idealismus im christlichen Alterthume, der des Mysticismus und Scholasticismus im Mittelalter, der des Supernaturalismus und Rationalismus in der neueren Zeit; den ersten nennen wir, weil er sich mehr auf die Aneignung des Stoffes im Christenthume bezieht, den materiellen, den zweiten, weil er sich besonders auf das Verhältniß der Geistesthätigkeiten in der Behandlung des Christenthums gründet, den psychologischen, den dritten, weil er sich um die höchsten Principien und die ganze Auffassung des Christenthums bewegt, den principiellen. Dieser letzte Gegensatz, als der mächtigste, als der eigentliche Krieg der Principien, hat in der neueren Zeit die andern zurückgedrängt und verschlungen, so daß sie minder beachtet werden und kaum da zu seyn scheinen, aber so wie jener Gegensatz früher, wenn auch minder erkannt, schon vorhanden gewesen ist, so haben die beiden andern auch jetzt nicht aufgehört, ihre Wirksamkeit zu äußern. Dieß wird eine genauere Betrachtung zeigen.

a. Der materielle Gegensatz.

Der materielle Gegensatz oder der des Realismus und Idealismus beherrschte vorzüglich das christliche Alterthum, aber er hat auch heute seine große Bedeutung nicht verloren. Mit ihm verschwistert sich etwas, wiewohl davon Verschiedenes, was wir theologischen Materialismus und Spiritualismus nennen. Beides wollen wir zunächst genauer ins Auge fassen.

Unter dem Realen verstehen wir das Thatsächliche, Historische im Christenthume, unter dem Idealen die Gedanken und geistigen Gesetze, die der geschichtlichen Erscheinung zum Grunde liegen. Realismus ist diejenige Auffassungsweise des Christenthums, die sich vorzugsweise oder ausschließlich an das geschichtlich Gegebene, in Schrift und Zeichen Gefasste und an diese Fassung selbst in ihrer einmal bestimmten Form hält, ohne dieses Historische und Positive seiner tieferen Bedeutung nach zu würdigen, ohne es durch Erweckung der darin schlummernden Ideen wahrhaft sich zu vergegenwärtigen und geistig zu beleben. Idealismus ist diejenige Behandlungsart des Christenthums, die vorzugsweise oder ausschließlich auf den Gedankengehalt, die Ideen geht und die geschichtliche Erscheinung derselben als etwas Unwesentliches, Gleichgültiges betrachtet oder selbst als etwas Hemmendes ganz und gar zu beseitigen sucht. Der Widerspruch, der eigentliche Gegensatz liegt darin, daß die eine Richtung sich an das Wort, den Leib, die Erscheinung der Wahrheit hält und gegen den Gedanken, die Bedeutung, das Wesen eine gewisse Gleichgültigkeit zeigt, den Körper ohne den Vollgehalt des Geistes haben will, die andere umgekehrt nur auf die Bedeutung und das innere Wesen geht und den Geist ohne Körper verlangt. Beide haben etwas Falsches und Einseitiges, aber dieß Falsche entsteht nur dadurch, daß beide sich ganz von einander ablösen und in Gegensatz mit einander treten; an und für sich liegt auch jeder etwas

Wahres zu Grunde. Es gehört nämlich zum Grundcharakter und zu den eigenthümlichsten Vorzügen des Christenthums, daß sich in ihm Idee und Geschichte durchdringen, daß es die höchsten Gedanken von Gott und göttlichen Dingen, die reinsten Principien des religiösen und sittlichen Lebens enthält, aber nicht in der Form des abstracten Gedankens, nicht als ein System von Begriffen und abgezogenen Regeln, sondern in lebendiger Anschauung und thatsächlicher Verwirklichung. Die göttlichen Gedanken haben gleichsam Fleisch und Blut angenommen und bestimmte Gestalt gewonnen, die ewigen Gesetze der Heiligkeit und Liebe sind Thaten geworden. Dieß ist vor allem im Mittelpuncte des Christenthums, im Leben seines Erretters der Fall. Hier ist die vollkommenste Einheit der Idee und der Wirklichkeit, das göttliche Urbild des Menschen, das in jedem Gemüthe verhüllt liegt, ist in ihm in schöpferischer Frische und lebendiger Wahrheit hervorgetreten, alles menschlich Wirkliche ist in ihm zu göttlicher Hoheit und Schönheit verklärt. Darin liegt die höchste Kraft des Christenthums und dadurch hat es welthistorische Bedeutung gewonnen, daß es das Ewige und Göttliche in solcher Verwirklichung des Lebens mittheilt, denn durch bloßes Denken wird die Welt nicht umgebildet, aber das Leben ruft wieder Leben hervor; der abstracte Gedanke geht an einem großen Theile der Menschheit wirkungslos vorüber, aber in einer geschichtlichen Erscheinung dargestellt wirkt er auf alle. Es verhält sich indes nicht etwa so, daß für eine gewisse Entwicklungsstufe die geschichtliche Form Bedürfniß wäre, auf einer höheren dagegen die reine Idee allein ihre Bedeutung behielte, so daß auch in der Theologie anfänglich der Realismus nothwendig, dann aber nur der Idealismus das Rechte gewesen wäre; denn darin liegt eigentlich das Wesen und die Kraft der Idee, daß sie auch Wirklichkeit wird, daß sie nicht bloß über der Wirklichkeit hinschwebt, sondern in

dieselbe eintritt und sie mit der höchsten Wahrheit durchdringt; das ist nicht bloß eine Form, eine Darstellung, ein Behütel, sondern recht eigentlich Grund, Wesen und Kraft des Christenthums, daß das Höchste hinein geboren ist ins irdische Daseyn, daß das Göttliche menschlich, geschichtlich geworden ist. Dieser Grundcharakter des Christenthums bestimmt nun auch das Wesen der christlichen Theologie; sie besteht in der gleichmäßigen Anerkennung und gegenseitigen Durchbringung des geschichtlichen und idealen, des empirischen und philosophischen Elementes. Sie ist nicht Geschichte, aber auch nicht Philosophie, sondern beides zusammen; eine Geschichte, die durch und durch eine religiöse und ideale Bedeutung hat und in diesem Sinne aufgefaßt seyn will, und eine Philosophie, die überall von einer Thatfache, der Erscheinung des göttlichen Lebens und der Mittheilung des göttlichen Heiles in Christo ausgeht und alles auf diesen Mittelpunkt zurückbezieht. In diesem Sinne hat sowohl der Realismus als der Idealismus in der Theologie etwas wahres, weil jener die Nothwendigkeit und Kraft des Geschichtlichen im Christenthume zur Anerkennung bringt, dieser nach der tieferen Bedeutung und ewigen Geltung der Thatfachen forscht; aber sie haben ihre Wahrheit nicht in ihrer Trennung, sondern in ihrer Zusammengehörigkeit. Wenn das Eigenthümliche des Christenthums darauf beruht, daß das Ewige zeitlich geworden und das Zeitliche in die Ewigkeit aufgenommen, daß die Ewigkeit mit der Zeit vermählt ist, so zerstört man das Wesen des Christenthums eben so wohl, wenn man den ewigen Gehalt seiner Geschichte, als wenn man das Geschichtlichgewordenseyn der ewigen Ideen in Christo und seinem Werke leugnet, wenn man die Geschichte von der Idee, wie wenn man diese von der Geschichte losreißt. Hier liegt nun die Ausgleichung des Gegensatzes so einfach in der Natur der Sache, daß sie sich fast von selbst versteht. Die Schwierigkeit zeigt sich auch nicht sowohl

in der richtigen Auffassung des Princip's, als vielmehr in dessen vollendeter Anwendung, der gleichmäßigen Durchbildung des Geschichtlichen und Idealen im Christenthume. Diese Vollendung der Theologie ist von den Besten immer nur angestrebt, sie ist nur bis zu einem gewissen Grad in einzelnen Perioden erreicht worden; meist war die Entwicklung ungleichmäßig und es ist dann ein Widerspruch entstanden zwischen Geschichte und Philosophie, Autorität und freiem Gedanken, Buchstabe und Geist. Im Urchristenthume war die Einheit gegeben, aber nicht in der Gestalt der Wissenschaft, sondern des lebendigen Glaubens. Dann gingen die Gegensätze auseinander im Realismus der abendländischen Theologie und im Idealismus der gnostischen, eine höhere Einigung aber wurde versucht in der alexandrinischen. In der mittleren Zeit herrscht das realistische Element vor in der Mystik, das idealistische in der Scholastik, eine Synthese wurde schon angestrebt von ausgezeichneten Theologen des Mittelalters, wie den Victorinern, und noch mehr erreicht, wiewohl in anderem Sinne, von den Vorbereitern der Reformation und den Reformatoren selbst. In der Zeit nach der Reformation trat zuerst der Realismus der kirchlichen Orthodoxie in aller Strenge auf, ihm gegenüber entwickelte sich der Idealismus der rationalistischen Theologie in verschiedenen Gestalten, und nun ist es wieder die Aufgabe der neueren Theologie, die rechte Ausgleichung des geschichtlichen und wissenschaftlichen Elementes herzustellen, die Geschichte in ihrer reinen objectiven Gestalt und in ihrer Nothwendigkeit anzuerkennen, aber auch überall ihre tiefere Bedeutung wahrzunehmen, den Begriff in seiner geschichtlichen Erfüllung festzuhalten und die Geschichte überall mit dem Gedanken zu durchbringen.

Mit dem Realismus und Idealismus verbindet sich häufig eine Erscheinung, die damit verwandt, aber doch nicht eigentlich identisch ist, der Materialismus und Spi-

selbstbewußter Gesetzmäßigkeit sich die Objecte der Erkenntniß aneignet, in sie eingeht und sich ihrer bemächtigt, so wie sie sind, oder in der Art, daß er sie mit geschlossener Willkür behandelt und nach seiner Subjectivität gestaltet; dieß kann auch auf eine recht geistreiche Weise geschehen, aber es ist ein falscher Spiritualismus, eine gemachte Geistreichigkeit, eine geistreiche Willkür; nur das erstere ist der wahre. Aber in diesem besseren, objectiven Sinne spirituell zu seyn, ist eine Forderung, die an jeden wahren Theologen ergehen muß, dadurch unterscheidet er sich von der Thätigkeit des wissenschaftlichen Handwerkers, des gelehrten Geschäftsmannes. Unter der Hand des letzteren wird alles, auch das Sublimste, recht gemeinverständlich, handgreiflich und flach, es wird in die Gewöhnlichkeit übersezt und zu etwas Festem, Stehendem ausgeprägt; unter der Hand des wahrhaft Geistigen wird alles, auch das Aeußerliche, bedeutungsvoll, lebendig und verklärt; jener tödtet das Lebendige, dieser belebt auch das Todte; jener ist froh, wenn er den Stoff in eine stehende, brauchbare Form gebracht hat, dieser hält ihn in steter geistiger Bewegung; jenem ist die Theologie etwas so Aeußerliches, wie dem gewöhnlichen Juristen seine Pandekten, dieser ist selbst seine Theologie, er legt seine ganze Seele hinein; jener erhebt sich nie über Sagen, seyen es philosophische, kirchliche oder biblische, dieser lebt beständig im freien Reiche des Geistes und der Ideen.

Zu jeder Zeit hat es Spiritualisten und Materialisten in der Theologie gegeben; die ersteren sind die ursprünglichen, schöpferischen Geister, die im Ganzen oder in einzelnen Theilen Eigenthümliches hervorgebracht haben; die letzteren sind ihnen dann nachgewandelt, haben das Hervorgebrachte ins Breite gezogen und zu ihrem und anderer Nutzen verarbeitet. Als eine Periode des vorwaltenden Geistes kann die ältere griechische Theologie und die lateinische besonders unter Augustin bezeichnet werden, als Periode

übt werden kann, die ihn verwerflich macht, in welchem Sinne er dann mit dem einseitigen Idealismus zusammenfällt. Den besseren Spiritualismus aber werden wir vom Idealismus so unterscheiden können: jener vergeistigt, dieser verflüchtigt; jener entwickelt die Gedanken, die wirklich im Christenthum und in der Kirchenlehre liegen, auf eine lebendige Weise, aber ohne die geschichtliche Erscheinung anzutasten, dieser legt entweder Ideen unter oder er behandelt wenigstens der Idee zulieb das Historische nachlässig und willkürlich.

Sollen wir den Unterschied zwischen theologischem Materialismus und Spiritualismus auf eine allgemeine Formel zurückführen, so können wir sagen: Materialismus ist diejenige Behandlungsart, welche vom Stoffe beherrscht wird, Spiritualismus diejenige, welche den Stoff beherrscht. Der Materialismus hält sich an das Gegebene und Ueberlieferte, faßt es äußerlich in der einmal bestimmten Form auf und pflanzt es eben so äußerlich wieder fort, er bleibt bei dem Nächsten und Leichtfaßlichen stehen und berührt die großen Schwierigkeiten, die in den Tiefen der Theologie liegen, gar nicht oder nur in oberflächlicher Weise; er kommt nicht aus der Peripherie zu den Mittelpuncten der Sache und läßt den Geist in den Aeußerlichkeiten untergehen. Der Spiritualismus dagegen geht mit freiem, kräftigem, selbstständigem Geiste in die Sache ein, durchbringt sie mit frischem Gefühl und lebendigem Gedanken, behandelt sie als etwas Neues, befeelt sie bis in die kleinsten Theile und bewegt sich darin mit ursprünglicher Freiheit, wie die Seele in einem gesunden Körper. Niemand wird in Abrede stellen, daß das Letztere das Richtige ist. Ohne Zweifel geziemt es dem wissenschaftlichen Geiste, sich nicht vom Stoffe unterdrücken und hemmen zu lassen, sondern ihn frei zu bewegen und zu beherrschen. Es kann dieß aber wieder auf doppelte Weise geschehen: entweder in der Art, daß der Geist in

selbstbewußter Gesetzmäßigkeit sich die Objecte der Erkenntniß aneignet, in sie eingeht und sich ihrer bemächtigt, so wie sie sind, oder in der Art, daß er sie mit geschlossener Willkür behandelt und nach seiner Subjectivität gestaltet; dieß kann auch auf eine recht geistreiche Weise geschehen, aber es ist ein falscher Spiritualismus, eine gemachte Geistreichigkeit, eine geistreiche Willkür; nur das erstere ist der wahre. Aber in diesem besseren, objectiven Sinne spirituell zu seyn, ist eine Forderung, die an jeden wahren Theologen ergehen muß, dadurch unterscheidet er sich von der Thätigkeit des wissenschaftlichen Handwerkers, des gelehrten Geschäftsmannes. Unter der Hand des letzteren wird alles, auch das Sublimste, recht gemeinverständlich, handgreiflich und flach, es wird in die Gewöhnlichkeit übersezt und zu etwas Festem, Stehendem ausgeprägt; unter der Hand des wahrhaft Geistigen wird alles, auch das Aeußerliche, bedeutungsvoll, lebendig und verklärt; jener tödtet das Lebendige, dieser belebt auch das Todte; jener ist froh, wenn er den Stoff in eine stehende, brauchbare Form gebracht hat, dieser hält ihn in steter geistiger Bewegung; jenem ist die Theologie etwas so Aeußerliches, wie dem gewöhnlichen Juristen seine Pandekten, dieser ist selbst seine Theologie, er legt seine ganze Seele hinein; jener erhebt sich nie über Sagen, seyen es philosophische, kirchliche oder biblische, dieser lebt beständig im freien Reiche des Geistes und der Ideen.

Zu jeder Zeit hat es Spiritualisten und Materialisten in der Theologie gegeben; die ersteren sind die ursprünglichen, schöpferischen Geister, die im Ganzen oder in einzelnen Theilen Eigenthümliches hervorgebracht haben; die letzteren sind ihnen dann nachgewandelt, haben das Hervorgebrachte ins Breite gezogen und zu ihrem und anderer Nutzen verarbeitet. Als eine Periode des vorwaltenden Geistes kann die ältere griechische Theologie und die lateinische besonders unter Augustin bezeichnet werden, als Periode

des Materialismus die spätere griechische Theologie seit Johanna von Damascus und die abendländische, die zwischen Augustin und Scotus Erigena, zwischen diesem und Anselm in der Mitte liegt. Spirituell waren die Ganzen die Anfänge und früheren Zeiten der Scholastik, materiell ihr Schluß. Aus dem Geiste geboren war die Theologie der Reformatoren und ihrer Vorgänger, mehr vom Stoffe beherrscht die traditionelle Theologie ihrer Nachfolger im sebzehnten Jahrhundert. Als spirituelle Theologen der neueren Zeit ragen Herder und Schleiermacher hervor, der theologische Materialismus aber hat weit zahlreichere, zum Theil hoch gefeierte Repräsentanten. Denn das dürfen wir uns freilich nicht verhehlen: die Materialisten werden nach dem natürlichen Zustande der Dinge immer ein großes Wort führen und eine rechte Masse für sich haben, während die Spiritualisten ihrer wahren Bedeutung nach immer nur für einen kleineren Kreis vorhanden sind.

b. Der psychologische Gegensatz.

Ein zweiter Hauptgegensatz entspringt aus der Verschiedenheit der Seelenvermögen, die überwiegend oder ausschließlich bei der Bildung der Theologie wirken. Es verhält sich damit auf folgende Weise. Die Gesundheit und Vollkommenheit der Religion besteht darin, daß sie von dem einheitlichen Mittelpunkte des Gemüthes ausgehend, über die Grundthätigkeiten des Geistes, das Denken, Fühlen und Wollen sich gleichmäßig verbreitet, so daß das ganze innere Leben in harmonischer Zusammenstimmung in das rechte Verhältniß zu Gott tritt. Krankhaft dagegen wird das religiöse Leben, wenn die eine Geistesthätigkeit so prädominirt, daß die andern zurückgedrängt oder aufgehoben werden, dann bildet sich Begriffreligion, Gefühlsschwärmerei oder einseitiger Practicismus, Gesezesreligion. Dem Wesen der Religion entspricht das der Theologie. Auf denselben Ursachen beruht auch die Gesundheit

und Vollständigkeit oder die Krankhaftigkeit und Einseitigkeit der Religionswissenschaft. Es gibt eine Theologie, welche aus der Gesamthätigkeit des Geistes nach seinen höheren Vermögen hervorgeht, und dieß wird, wenn jedes in seiner richtigen Stellung, innerhalb seiner naturgemäßen Kräfte thätig ist, die wahre seyn, wir werden sie als die echte Vernunfttheologie bezeichnen dürfen; denn ohne gesetzmäßige Vernunftthätigkeit kann allerdings keine Wissenschaft und auch keine Theologie, selbst wenn ihr Object, wie die wahre Religion, ein göttlich gegebenes ist, zu Stande kommen; wir verstehen dann aber unter Vernunft nicht ein abgesondertes theoretisches Vermögen, sondern die umfassende Wirkung der höheren, für das Göttliche und seine Offenbarung empfänglichen Geistigkeit, in der richtigen Ordnung, im gesetzlichen Wechselverhältniß ihrer einzelnen Functionen. Von dieser das religiöse Object in seiner Totalität umfassenden wahrhaft rationalen Theologie kann man dann aber als Producte abgesonderter oder einseitig wirkender Geistesvermögen unterscheiden eine Verstandestheologie, eine Gefühlstheologie und einen bloßen Practicismus in der Theologie. Was man gewöhnlich, als gangbares System, Rationalismus zu nennen pflegt, ist Verstandestheologie d. h. ein Erzeugniß desjenigen Vermögens, welches mehr auf die Erkenntniß des getheilten Seyns, des Endlichen, Besonderen, Einzelnen gerichtet ist, welches unterscheidet, spaltet, sichtet, Gegensätze und Widersprüche auffindet, ohne deren höhere Einheit wahrzunehmen und sie aufzulösen, was eben vorzugsweise die Sache der Vernunft ist. Der Mysticismus, den wir von der reinen praktischen Mystik, der Poesie der Religion, wohl unterscheiden, ist einseitige Gefühlstheologie, wobei allerdings das Unendliche mit Liebe und Innigkeit aufgenommen und die höhere Auflösung der endlichen Widersprüche willig anerkannt zu werden pflegt, aber nur als etwas unmittelbar Gegebenes, nicht so, daß dieß als Re-

sultat einer wissenschaftlichen Entwicklung hervortritt und auch die gar nicht abzuweisenden Operationen des trennenden, sichtenden, urtheilenden Verstandes, die Operationen der Forschung und Kritik vorangegangen wären. Der Practicismus ist eine Theologie, die sich mit dem Nächsten, Anwendbaren begnügt, die nach dem sittlichen Bedürfniß und Gebrauch gebildet ist und von dieser Seite viel Gutes und Nützliches enthalten kann, aber doch die Religion nicht in ihrer selbstständigen Würde und Hoheit erkennt und der wahren Wissenschaftlichkeit ermangelt; es ist das, was man in andern Wissenschaften den gemeinen Empirismus zu nennen pflegt. Der Widerspruch, das Gegenfäßliche liegt also hier besonders darin, daß ein geistiges Interesse als entscheidend und allein geltend anerkannt und der Werth der andern gleich berechtigten theoretisch oder praktisch gelehnet wird.

Werkwürdig ist es, welche Anziehungs- und Abstossungskraft dieses psychologische Moment, diese Verwandtschaft und Antipathie der Seelen ausübt. Durch die ganze Geschichte der Theologie geht diese Wechselwirkung hindurch. Sie zeigt sich in den origenistischen und augustinischen Streitigkeiten. Am stärksten wird die Spannung im Mittelalter, wo fast alle Bewegung in der Theologie sich in den Kampf der Scholastik und Mystik auflöst, so daß wir diese Zeit vorzugsweise als die Periode des psychologischen Gegensatzes bezeichnen können. Denn in der Lehre waren beide Richtungen nicht entgegengesetzt, aber ob man vom Glauben zum Denken fortgehen und darin die Bewährung des Glaubens suchen, oder ob man beim Glauben und frommen Gefühl stehen bleiben müsse, wenn man die Frömmigkeit nicht einbüßen wolle, ob man glauben müsse, um richtig zu erkennen, oder erkennen, um richtig zu glauben, das war die große Frage, bei deren Beantwortung die Geister sich spalteten und die Theologie nach verschiedenen Seiten auseinander ging. Auch in der

Theol. Stud. Jahrg. 1886. 3

Reformationszeit ist eine ähnliche Spannung zwischen dem gemüthvolleren, gläubigen Luther und dem verstandesklaren, mehr reflectirenden Zwingli wahrzunehmen. Im 17ten Jahrhundert erneuerte sich in der protestantischen Kirche, freilich auf eine weit minder großartige Weise als im Mittelalter, der Kampf des Scholasticismus und Mysticismus, und in der neueren Zeit geht diese psychologische Spaltung durch die ganze Theologie hindurch. Interessant ist hierbei zu sehen, wie der psychologische Gegensatz und der dogmatische, auf eigentlicher Verschiedenheit der Principien beruhende, sich durchkreuzen und der erstere den letzteren oft ganz paralyfirt. Die Verstandestheologen verstehen sich und ziehen sich an, sie mögen sonst Supranaturalisten oder Rationalisten seyn; auch wenn er dem Princip nach offenbarungsgläubig ist, wird sich ein Verstandestheologe weit mehr mit einem gleichfalls verstandesmäßigen Rationalisten eins fühlen, als mit einem andern Offenbarungsgläubigen, bei dem ein lebendiger erregtes Gefühl oder ein höherer philosophischer Geist herrscht. Das gemeinsame geistige Interesse verbindet ganz natürlich den verstandesmäßigen Supranaturalisten und Rationalisten zur Vertheidigung ihres besonderen Gebietes gegen die Anforderungen und Bewegungen des religiösen Gefühles und der Speculation, und die psychologische Verwandtschaft wird in der Regel mächtiger seyn, als der dogmatische Gegensatz. Eben so treten auf ganz natürliche Weise die Gefühlstheologen zusammen ungeachtet sonstiger dogmatischer und confessioneller Verschiedenheit; der Mystiker der protestantischen Kirche wird sich zu dem der katholischen weit mehr hingezogen fühlen, als, ich will nicht sagen zu einem Rationalisten, sondern zu einem bibelgläubigen oder kirchlichgesinnten, aber doch mehr verständigen oder speculativen Theologen seiner Confession; und zwar beruht diese Anziehungskraft gar nicht etwa bloß auf dem gemeinsamen Festhalten christlicher Principien — sonst wür-

de sie auf eine umfassendere Weise wirken — sondern weit mehr auf der Sympathie der religiösen und theologischen Individualität. Gleicherweise bildet sich von selbst ein Bund der Praktiker, Moralisten und Nuzbarkeitstheo-
gen; sie wissen, daß bei aller Speculation und allem wissens-
schaftlichen Grübeln doch nicht viel herauskommt, und
wären nicht unzufrieden, wenn man aus dem großen Gar-
ten der Welt alle Blüten der Wissenschaft und alle Lust-
wälder frommer Begeisterung und Kunst wegschaffte, falls
nur das Kartoffelland eines rechtschaffenen bürgerlichen
Lebens dadurch mehr Raum gewönne.

Auf diese Anziehungs- und Abstoßungskraft des psy-
chologischen Momentes in der Theologie glaubten wir auch
beßhalb aufmerksam machen zu müssen, weil daraus vieles
erklärbar wird in der Gestaltung der theologischen Par-
teien und ihrer besonderen Fractionen, was aus der blo-
ßen Theorie nicht zu erklären ist, was man nach dogmati-
schen Principien eigentlich anders erwarten sollte. Die
dogmatischen Gegensätze verlieren zum Theil dadurch ihre
Bedeutung; es bilden sich Misch-Parteien, die aber oft
weit durchgreifender und praktisch wirksamer sind, als die
eigentlich dogmatischen Gegensätze. Die Seelenvermögen
lieben und hassen sich in ihrer Gleichartigkeit und Ungleich-
artigkeit stärker als die dogmatischen Principien; sie üben
oft eine fanatische Intoleranz aus. Es ergibt sich daraus
auch, daß die gewöhnlichen theologischen Parteibezeichnun-
gen nur unter Beschränkungen anzuwenden sind, ja daß
sie zum Theil ihre Brauchbarkeit verloren haben, weil so
viele Modificationen eintreten, daß dadurch die feste Be-
stimmtheit aufgehoben wird.

c. Der principielle Gegensatz.

Der dritte Hauptgegensatz endlich ist der principielle
zwischen Offenbarungs- und Vernunftglaube; zunächst aus-
gehend von der Erkenntnißquelle der Religion, dann aber

unausbleiblich über das ganze religiöse Gebiet sich erstreckend. Er gehört vorzugsweise der neueren Zeit an, aber etwas Analoges, wenn auch nicht so ausgeprägt und oft im Zusammenhange mit einer andern Gesinnung, ist immer vorhanden gewesen. Das Christenthum wurde stets entweder mehr als etwas durchaus Neues, Unbegreifliches, Wunderbares, als unmittelbar von Gott stammend, oder mehr nach seinem Zusammenhange mit Natur und Geschichte, als Ausdruck allgemein menschlicher und dem menschlichen Denken zugänglicher Wahrheiten, als etwas menschlich Vermitteltes aufgefaßt; aber beide Auffassungsweisen waren in der früheren Zeit der christlichen Kirche nicht streng geschieden, auch das philosophirende Streben ruhte auf dem Grunde des Offenbarungsglaubens und es handelte sich bloß um das Uebergewicht des einen oder des andern. Die Theologie der Alexandriner hatte etwas Rationalistisches, die der Afrikaner war streng supranaturalistisch, bis Augustin, ohne den Standpunct des Glaubens zu verlassen, auch das Philosophische, den intellectus, mit aufnahm; im Mittelalter standen sich auch in dieser Beziehung Scholastik und Mystik entgegen, denn jene wird in Abälard offenbar rationalistisch und in einigen späteren Scholastikern selbst theilweise skeptisch, diese in Bernhard u. a. verschließt sich gegen alle Reflexion und philosophische Begründung des Glaubens; zur Reformationszeit finden wir das Princip des strengeren unbedingten Schriftglaubens vorherrschend in der lutherischen Kirche, das Princip der Verständigung über den Glauben und des Aufklärens seiner Mysterien in der reformirten, besonders bei einigen späteren Parteien derselben, bei den Remonstranten in Holland und bei den Latitudinariern in England. Zur vollständigen Durchbildung aber kam der Gegensatz erst seit Entstehung des Deismus und der neueren Philosophie, besonders seit Entwicklung des historisch-ergetischen Criticismus durch Semler und des philosophischen

durch Kant. Die neuere Zeit arbeitet wieder an der Auflösung desselben. Die älteren Formen des kantischen Rationalismus und des storrisch-reinhardischen Supranaturalismus können offenbar nicht mehr genügen. Das geistige Leben ist über sie hinausgewachsen. Man hat, um mehr zu befriedigen, das Verschiedenste versucht, rationalen Supranaturalismus, supranaturalen Rationalismus, speculative Begründung des Christenthums in mannichfaltigen Gestalten. Etwas allgemein Einigenes ist noch nicht aufgetreten; doch kommt der unruhig bewegte Geist immer wieder auf diesen Punct zurück, denn mehr und mehr müssen wir freilich aus diesem Zwiespalt heraus, wenn die Theologie nicht verkümmern, das kirchliche Leben nicht zerfallen soll. Eine Gemeinschaft, die von so durchgreifenden Gegensätzen gespalten wird, kann nicht wahrhaft blühen. Wenn die Kirche in ihrem jetzigen Zustande die rechte wäre, so wäre auch Frankreich, wie es jetzt ist, das Ideal eines Staates; zwar ist in der Kirche und Theologie nur ein geistiger Parteikampf, aber jene politischen Parteien haben auch wieder das voraus, daß sie sich noch sprachlich vollkommen verstehen, was bei unsern theologischen Parteien bald nicht mehr der Fall seyn wird.

Ursprünglich handelt es sich bei dem jetzigen Hauptgegensatz allerdings mehr um die Principien der religiösen Wahrheit und die Kriterien ihrer Erkenntniß und der Streit ist Sache der Wissenschaft, aber von jenem principiellen Mittelpunkt aus verbreitet sich der Gegensatz über die ganze Behandlung der Religion und des Christenthums, über die ganze religiös-sittliche Weltanschauung, deßhalb konnte er nicht auf die Schule beschränkt bleiben, sondern mußte, besonders bei der jetzigen Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Leben, auch in das allgemeine Interesse übergehen. Wie der Streit jetzt noch steht, bezieht er sich nicht etwa bloß auf die Begriffe von Offenbarung, Inspiration und Wun-

ber, oder auf einzelne Puncte der Bibel- und Kirchenlehre z. B. die Lehre von der Trinität, der Erbsünde und Ver-söhnung, dem Teufel und den Dämonischen u. s. f. sondern auf die ganze Auffassung der Religion und des Christenthums von theoretischer und praktischer Seite. Wie ver-hält sich Gott zur Welt? Ist er in der Welt, nachdem sie von ihm geschaffen, noch wahrhaft thätig, oder hat er die von ihm selbstgenugsam geschaffene Welt ganz sich selbst überlassen und entwickelt sich alles in ihr aus eingebornen Kraft und nach unveränderlichen Gesetzen? — Was ist Religion? Ist sie eine Kunde, die uns Gott selbst von sich gegeben, oder ist sie ein Gedanke über das höchste Wesen, den der Mensch aus sich heraus bildet? Entwickelt sie sich zuerst im Gefühl oder in der Erkenntniß? — Und das Christenthum? Ist es der leuchtendste Punct, in dem uns das Wirken des lebendigen Gottes in der stets von ihm abhängigen Welt entgegentritt, ist es eine neue, göttliche Schöpfung, die höchste Offenbarung Gottes, die vollendete Entwicklung des religiösen Lebens? Oder ist es als ein geschichtliches Product aus dem natürlichen Zusammenhange der menschlichen Entwicklung hervorgegangen, ist es nur in dem Sinne von Gott, wie es die Lehre des So-crates und Plato auch ist, ist es dann, wie diese, in seinen Grundbestandtheilen auch mit Unvollkommenheit behaftet und der Verbesserung bedürftig? — Das sind immer noch die großen Fragen, deren Beantwortung das religiöse Denken und Seyn durchgreifend spaltet. Der Offenbarungsgläubige, der in Christo die vollendete Rundgebung und Mittheilung Gottes, die einzig lautere Quelle der höchsten Lebenswahrheit anerkennt, wird sich mit seinem ganzen Denken, Lieben und Thun anders gegen Christum stellen und verhalten, als der Rationalist, der das Höchste schon aus sich schöpfen und darnach auch wohl das von Christo Ausgegangene rectificiren zu können glaubt. Jener, in-dem er Christi vollkommenes Leben in Gott anerkennt,

fühlt stärker seine eigene Entfernung vom Urbilde, seine Entfremdung von Gott, seine völlige Unzulänglichkeit und Unwürdigkeit vor dem Heiligen und Gerechten, er ist durchdrungen von dem Bedürfnis der Erlösung und Versöhnung mit Gott, er findet den vollen Frieden mit Gott nur in Christo, der ihm die Liebe des Vaters lehrend offenbarte, lebend und sterbend bethätigte, in dem Gott war und die Welt mit sich selbst versöhnte, er weiß, daß dieses Beste, der Friede mit Gott und die Seligkeit dieses Friedens ihm nicht aus seinem Inneren, aus seinem durch die Sünde getrübbten Bewußtseyn, sondern nur aus dem belebenden Einflusse des Erlösers kommen, daß er ihn nur als eine freie Gabe, als eine Gnade Gottes im kindlichen Vertrauen, im Glauben, hinnehmen und nur aus diesem Glauben die rechte Freude und Kraft zur sittlichen Umwandlung und Heiligung schöpfen konnte. Dieser dagegen, indem er in Christo nur einen edlen weisen Menschen, etwa die Vollendung des Menschlichen auf dem religiösen Gebiet aber aus rein menschlicher Kraft erblickt, setzt nur einen graduellen Unterschied zwischen sich und Christo, findet in der Menschheit überhaupt die Fähigkeit vor, die Stufe Christi zu erreichen und kann daher die fortwährende absolute Nothwendigkeit der Einwirkung Christi zur Erleuchtung, Heiligung und Erlösung nicht in derselben Weise anerkennen; Christus ist ihm ein, zunächst in seiner Zeit, hervorragender Lehrer und ein leuchtendes Vorbild der Tugend, auch für uns in hohem Grad erregend, aber nur damit sich die Selbstthätigkeit des Geistes leichter entwickeln und sich zu der, wesentlich aus eigener Kraft zu schöpfenden, Gotteserkenntnis und Sittlichkeit erhebe, als deren nothwendige Folge die höchste Befeligung einem jeden zu Theil wird. Das sind freilich Gegensätze, die so und zum Theil noch schärfer ausgeprägt, nicht ausgeglichen werden können, denn es sind Sätze, die sich geradezu anschließen; dennoch sind sie von demselben Mittelpunkte, vom

Boden des Christenthums, ausgegangen, und hier müssen sich auch wieder gewisse Grundlagen finden, auf die sie zurückgeführt werden können, so daß uns eine höhere Einheit anschaulich wird nicht der so ausgebildeten, geschichtlich vorliegenden Systeme, sondern der Principien, von denen aus sie sich gebildet haben. Gott und die Welt, göttliche und menschliche Vernunft, wenn auch unterschieden, sind doch nicht schlechthin geschieden und außer einander; bedingte Selbstständigkeit der Welt, relative Freiheit der Vernunftwesen und Einwirkung Gottes auf beide, menschlich geschichtliche Entwicklung und Hereintreten eines göttlich Ursprünglichen in die Geschichte, befreiende, erlösende, versöhnende Einwirkung eines höheren Geistes und freie Aneignung dieses Einflusses von Seiten tiefer Strebender, Befeligung durch die im Glauben zu ergreifende göttliche Gnade und Theilnahme an der Seligkeit nach Maßgabe der sittlichen Empfänglichkeit — das sind lauter Dinge, die sich keineswegs ausschließen, die wohl vereinbar sind; hier ist allerdings ein Grund zur Versöhnung der Gegensätze oder vielmehr zur Auffassung derselben in ihrer höheren Einheit gegeben. Dieß wollen wir weiter zeigen, wenn wir zuerst von Vermittelung überhaupt, von deren Wesen und Bedeutung gesprochen haben.

3. Vermittelung.

Wo Parteien und Gegensätze sind, da ist auch Vermittelung; sie ist eben so alt und allgemein, als die Gegensätze, es muß also auch dem Streben nach der rechten Mitte etwas Wahres und Nothwendiges zum Grunde liegen. Dieser Punct ist in der neueren Zeit viel zur Sprache gekommen, aber gerade, wenn über eine Sache so viel geredet wird, verwirren sich die Begriffe und erzeugen sich die mannichfaltigsten Vorurtheile oder werden solche auch absichtlich auf die Bahn gebracht. Auf allen Gebieten des

Lebens, in der Politik, in der Kirche, in der Theologie, fordert man eine wahre, gesunde Mitte, aber sobald sich eine Denkart in diesem Sinne darstellt, wird sie eben so bekämpft, wie jede andere. Die Freunde des vermittelnden Strebens gehen selbst wieder nach verschiedenen Richtungen auseinander, die Gegner aber sagen, es sey Halbheit, feiges, unentschiedenes Schwanken. Besonders seitdem die richtige Mitte ein politisches Schiboleth geworden, hat man sie vermaßen mit Lauge übergossen, daß man denken sollte, ein waderer Mann könne auch nicht von ferne daran denken, die Mitte halten zu wollen. Dennoch finden sich Männer von Charakter und Gesinnung, die diesen Hohn nicht scheuen, und selbst die Spötter über die Mitte wollen nicht gern auf dem Extrem stehen, so daß kaum zu errathen ist, wo sie sich befinden, wenn sie nicht, wie neulich ein berühmter Denkgläubiger, darauf verzichten wollen, überhaupt einen Standpunct zu haben. Wir wollen indeß der Sache, ungestört durch Spott, ruhig ins Auge blicken.

Vermittelung und wahre Mitte sind auch schwankende, vieldeutige Worte, bei denen alles auf die genauere Bestimmung ankommt. Wir stellen den Begriff so fest: Vermittelung ist die wissenschaftlich vollzogene Zurückführung relativer Gegensätze auf ihre ursprüngliche Einheit, wodurch eine innere Versöhnung derselben und ein höherer Standpunct gewonnen wird, in dem sie aufgehoben sind, der wissenschaftliche Zustand, der als Resultat aus dieser Vermittelung hervorgeht, ist die wahre, gesunde Mitte. Die Vermittelung ist das Ursprüngliche, die Mitte das Nachfolgende, das Resultat; nur wenn diese aus jener hervorgeht, ist sie eine echte, lebendige, sonst ist sie auch etwas bloß Ersonnened, Gemachtes, durch äußere Umstände Herbeigeführtes, innerlich aber Lebloses, eben so verwerflich, als eine gemachte Partei, ja sie ist nichts anderes, als auch eine gemachte Partei. Nur aus geistigem

stes, in seiner ganzen theologischen Thätigkeit ein versöhnendes, ausgleichendes war, lebt noch in zu frischer Erinnerung, als daß es weiltägiger Erwähnung bedürfte. So ist es immer gewesen und wird es fortgehen, so lange die Bewegung und die dadurch bedingte Entwicklung des menschlichen Geistes dauert.

Indeß die Wahrheit einer Sache ist nicht bloß aus der Geschichte, wie stark diese auch spreche, sondern aus ihrer inneren Natur, aus ihrem Begriff und Wesen zu rechtfertigen. Wir fragen also näher, was ist Vermittelung? wann ist eine richtige Mitte denkbar, wie muß sie beschaffen seyn, um Geltung zu erlangen?

An und für sich kann man nicht sagen, daß die Wahrheit immer und nothwendig in der Mitte liege, vielmehr, je nachdem man die Stellung nimmt, liegt sie auf dem alleräußersten Endpuncte. Wenn man von der Unwahrheit ausgeht, so ist die Wahrheit ein Extrem. Das Beste, was unser Geist erstreben kann, das Wahre, Gute, Schöne, Heilige ist nicht ein Mittleres, sondern ein Aeußerstes, Höchstes, der letzte Ziel- und Höhepunct, zu dem wir mit aller Kraft hinstreben müssen. Wohl ist es nicht unrichtig, Gott als den Mittelpunct aller Dinge, als die ewige geistige Centralsonne, und unser höheres Leben als das Streben nach diesem Mittelpuncte, als die centripetale Richtung der Geister, und ebenso Christum als den Mittelpunct, als das Herz des geistigen Lebens in der Menschheit zu bezeichnen, von dem dasselbe in voller Gesundheit ausströmt und zu dem es in Liebe wieder zurückkehrt, aber eben so wahr ist es auch, wenn wir sagen, Gott ist nicht in dem Mittelpuncte der geschaffenen Dinge, sondern er ist schlechthin über dieselben erhaben, Christus steht nicht in der Mitte divergirender Richtungen, sondern er hat alle unter sich; das Absolute und Vollkommene ist in seiner inneren Einheit immer über alles Endliche, Getheilte, Unvollkommene erhaben. Aber in diesem höchsten Sinne ist es auch nicht gemeint, wenn wissenschaftlich von einer

Mitte die Rede ist. Diese, als etwas Relatives, ist immer nur, wo entgegengesetzte Endpunkte sind, wo eine Peripherie ist. Wenn zwei gegensätzliche Denkarten da sind und zu falschen Extremen ausgebildet werden, kann eine dritte in die Mitte treten und sie in sich aufheben wollen, wenn sich geistige Richtungen in die Peripherie ihres Gebietes verlaufen, kann man versuchen, sie wieder in einem lebendigen Mittelpunkte zusammenzufassen. Dieß liegt in der Natur der Sache: auf die These und Antithese folgt immer die Synthese, die atomistische Zerstreuung ruft immer das Bedürfnis einer Sammlung im Mittelpunkte hervor.

Aber nicht immer sind die Gegensätze wirklich in ein Höheres aufzulösen, es gibt auch unauflösbare; und nicht jeder Versuch zur Auflösung ist eine wahre Vermittelung, es gibt auch eine falsche, unlebendige Mitte. Unauflösbar sind, wie wir schon gesehen, die Gegensätze des Gebietes und auch auf demselben Gebiete die absoluten, wobei jedes Glied des Gegensatzes das andere ganz und schlechthin ausschließt. Widersprechendes vereinigen zu wollen wäre ein Unsinn. Man hat eine berühmte Definition der richtigen Mitte, ich glaube von Lafayette: wenn die einen behaupten, zweimal zwei ist vier, die andern, zweimal zwei ist sechs, so sagt die richtige Mitte, zweimal zwei ist fünf. Der Witz ist für den Effect nicht übel, aber die Sache trifft er nicht. Wo es sich um solche Dinge handelt, die entweder schlechthin bejaht oder verneint werden müssen, bei mathematischen, physikalischen, allgemein sittlichen Wahrheiten wird kein vernünftiger Mensch an Vermittelung denken. Da kann man sich nur entscheiden zwischen richtig und unrichtig, wahr und falsch, gut und böse. Aber so einfach und absolut stellen sich die Fragen der Weltgeschichte und der wissenschaftlichen Entwicklung gewöhnlich nicht. Die Gesinnungen und Ueberzeugungen der Menschen stehen sich nicht immer entgegen wie schwarz und weiß, Tag und Nacht, Gott und Teufel, sondern in man-

nichfaltigen Abstufungen verbreiten sich Licht und Schatten über alle. In jedem Zeitalter entwickeln sich gewisse Gesammtdenkartarten, die in Systeme gefaßt und zu einem geschlossenen Ganzen organisirt werden. Diese, wenn sie sich der Zeit ganz oder theilweise bemächtigen, haben gewiß auch Wahrheits Elemente und eine innere Berechtigung in sich, denn eine absolute wurzellose Lüge wird nie herrschend, aber indem eine solche Richtung auf einen Punkt geht, der sich als besonderes Bedürfniß geltend macht, begegnet es ihr, nicht die ganze Wahrheit zu fassen, sondern wesentliche Bestandtheile derselben zu übersehen, zu verleugnen, oder gar zu bestreiten. Aber keine Wahrheit oder keine Seite der Gesamtwahrheit geht für die Menschheit verloren; die gleichsam mit Asche überdeckten Wahrheitsfunken sind darum nicht erloschen, ein Wind wehet vom Himmel und sie flammen wieder auf und entzünden empfängliche Gemüther. Das Vernachlässigte und Unterdrückte wird wieder hervorgezogen und vertheidigt, und gerade, weil es unterdrückt war, mit leidenschaftlichem Eifer. Was beseitigt schien, wird nun ausschließlich und aufs schärfste hervorgehoben. Es bildet sich ein Gegensatz und die Zeit geht in Kampf und Zerrissenheit auseinander. Nun ist zwar solcher Kampf nothwendig und gut, aber doch nicht an sich und als permanenter Zustand gedacht, sondern nur als Erregungsmittel und um des daraus hervorgehenden höheren Friedens willen; die Zerrissenheit selbst kann keine Befriedigung gewähren, vielmehr erzeugt sie unausbleiblich das Streben nach Einheit. Diese kann aber, wenn auf beiden Seiten ein Recht ist, nur erreicht werden, wenn beiden ihr Recht widerfährt durch Anerkennung ihres Wahren und Bekämpfung ihres Falschen, und wenn sich so eine Denkart bildet, die zum ursprünglich Wahren zurück, aber auch zu dessen höherer Durchbildung fortgeht. Ist in diesem Sinne die Vermittelung eine Zurückführung der Gegensätze auf das ursprünglich Richtige, wodurch sie zusammenhängen, so kann natürlich nur von

solchen Gegensätzen die Rebe seyn, die eine ursprüngliche Einheit, einen gemeinsamen Wahrheitsmoment, eine letzte gemeinsame Grundlage haben, oder von solchen, die durch das prädominirende Hervorheben einer Seite des Gegenstandes gebildet sind, also immer nur von relativen. In ihrer empirischen Ausprägung können vielleicht solche Denkweisen sich auch schlechthin ausschließen und unvereinbar seyn, aber wenn sie in ihrem tieferen Grunde einen wirklichen Berührungspunct besitzen, so sind sie auch in eine, das Wahre von beiden zusammenfassende Einheit aufzulösen. Der gewöhnliche Rationalismus und der ältere Supernaturalismus sind allerdings unvereinbar, aber die Vernunft, auf welche jener, und die Offenbarung, auf welche dieser zurückgeht, sind in ihrem wahren Verhältnisse nicht entgegengesetzt, sondern wesentlich zusammenstimmend. Oder wenn die Einen nur den objectiven Inhalt in der Religion gelten lassen, die Andern nur die subjective Geistesthätigkeit, wenn die Einen bis zur gänzlichen Zurückdrängung des Menschlichen nur das Göttliche im Christenthum hervorheben, die Andern nur das Menschliche, wenn die Einen die Kirchenlehre schlechthin vertheidigen, die Andern sie mit Stumpf und Stiel ausrotten möchten, so sind freilich diese Personen und Parteien in ihrer Einsichtigkeit nicht zu vereinigen, aber in der Sache selbst läßt sich wohl, weil hier kein innerer Widerspruch ist, beides zusammenfassen, das Objective und Subjective in der Religion, das Göttliche und Menschliche im Christenthum, die Anerkennung der Wahrheit der Kirchenlehre in ihren Grundprincipien und das Streben nach Verbesserung derselben in einzelnen Bestandtheilen und in der wissenschaftlichen Fassung.

Eine zweite Hauptfrage ist: wie kommt eine wahre Vermittelung zu Stande? Wir antworten: nicht dadurch, daß man das wirklich Widersprechende in den Denkarten ablenget oder verdeckt, daß man ihre Spitzen abstumpft, von jeder etwas aufnimmt und eine mechanische Zusam-

menfügung daraus macht; oder daß man mit den vorhandenen Gegensätzen unterhandelt, jedem etwas nachgibt und einen äußerlichen Frieden zwischen ihnen herzustellen sucht; dieß wäre eine sehr oberflächliche, kindische Weise; dadurch könnte am wenigsten, wie es doch bei jeder wahren Vermittelung seyn muß, ein Fortschritt in der Wissenschaft erzielt werden; es geschieht nur dadurch, daß man den Widerspruch anerkennt und das Unrichtige darin nachweist, zugleich aber auf die zu Grunde liegende Wahrheit zurückgeht und diese als das Wesentliche hervorhebt; daß man eine tiefer eindringende Erkenntniß des streitigen Gegenstandes gibt, als sie von beiden Parteien gegeben war, daß man von einem freieren, umfassenderen Standpunkte aus jeder der entgegengesetzten Denkarten die rechte Stelle zuerkennt, die Punkte aufzeigt, wo sie Recht oder Unrecht haben und aus diesen Gegensätzen heraus, als einzelnen Momenten, die vollständige Wahrheitserkennniß entwickelt. Als Zurückführung der Gegensätze auf die zu Grunde liegende Einheit ist die Vermittelung allerdings ein Regreß, sie ist verbunden mit einem Zurückgehen auf das Alte, schon Vorhandene, Ursprüngliche, aber darum ist sie doch kein wissenschaftlicher Rückschritt, keine Repristination, denn sie will nicht das Alte als Altes, sondern nur als innerlich Wahres und Befriedigendes, und sie nimmt es auch nicht bloß in seiner einmal gegebenen Form, in seiner verlebten Gestalt, sondern neu beseelt und in einem höheren wissenschaftlichen Geiste begründet und durchgebildet. In sofern nun das Alte verjüngt, durch den Kampf der Gegensätze geläutert, wie ein Phönix aus der Asche, wiedergeboren wird, trägt die wahre Vermittelung auch den Charakter einer neuen geistigen Schöpfung, einer selbstständigen Lebensbildung und in diesem Sinn ist sie ein Fortschritt. Dazu wird verlangt, daß sie aus einem wahren Bedürfniß entsprungen, von einem selbstständigen Princip beseelt sey und sich in einer eigenthümlichen Bildung entfalte. Man kann von der wahren Mitte

sagen, ebensowohl daß sie aus den Gegensätzen hervorgeht, als daß sie, nur in anderer Weise, schon vor den Gegensätzen da gewesen, und daß diese aus ihr hervorgegangen sind. Zuerst ist die Wahrheit als ungetheiltes Ganze, aber mehr für die unmittelbare Auffassung in der Ahnung und im Gefühl, dann bei der Durchbildung werden einzelne Seiten hervorgehoben und sich entgegengestellt, es erzeugen sich Einseitigkeiten und Gegensätze; diese müssen dann wieder in die Totalität der Erkenntniß zusammengefaßt werden, aber natürlich geschieht dieß nach Ueberwindung der Gegensätze auf eine durchgebildete, vollständigere, reichere Weise, als vor dem Entstehen derselben.

Endlich ist noch von dem bisher Entwickelten auf die Theologie eine bestimmtere Anwendung zu machen. Daß für die Gegensätze des Realismus und Idealismus eine Vermittelung möglich sey, liegt in der Natur der Sache; es ist die gleichmäßige Entwicklung und gegenseitige Durchdringung des geschichtlichen und philosophischen Elementes in der wissenschaftlichen Behandlung des Christenthums, wie dieselbe durch den zugleich historischen und idealen Charakter des Christenthums aufs Entschiedenste geboten wird; sie ist zuerst auf eine großartigere Weise versucht in der alexandrinischen Theologie, aber von jedem Zeitalter aufs Neue zu vollziehen, da diese, wie jede andere höchste Aufgabe der Wissenschaft nur in unendlicher Approximation gelöst werden kann. Ebenso liegt für die Gegensätze oder falsche Einseitigkeiten der Verstandestheologie, des Mysticismus und Practicismus die wahre Ausgleichung darin, daß auf gesunde Weise jene höhere Theologie ausgebildet wird, die alle wohlbegründeten geistigen Forderungen und Interessen befriedigt und die umfassende Betrachtungsweise anwendet, die wir als die wahrhaft vernünftige bezeichnen haben. Der erste bedeutende Versuch hierzu ist, nachdem sich der psychologische Gegensatz im Mittelalter recht aufgethan hatte, durch die Victoriner Theol. Stud. Jahrg. 1836.

gemacht worden und kein Sachkundiger verkennet jetzt Verdienst jener edlen und geistvollen Männer, aber sie leisteten nur Großes für ihre Zeit, und in jedem Alter ist ihr Streben in anderer und vollkommenerer Art zu erneuern, denn alle Beschränktheit und Ungefund in der Theologie kann fort und fort nur dadurch glücklich beseitigt werden, daß man etwas Besseres, Höheres, Gesunderes an die Stelle setzt. Hauptsächlich aber ist es sich, ob auch der Gegensatz der neueren Zeit, in wir zum Theil noch begriffen sind, einer Auflösung fähig und wie diese vollzogen werden müsse? Es fehlt thürlich nicht an solchen, welche sagen, er könne gar aufgelöst werden; alle, die selbst wesentlich im Gegen begriffen sind, alle Parteileute müssen nothwendig Sprache führen; ihre Stellung bringt es mit sich; sie wollen nur den vollständigen Sieg ihrer besonderen Erwünschen und herbeizuführen suchen; die Zeit wird scheiden, ob sie Recht haben. Andere sagen, in der Welt in der absoluten Vollendung der Theologie sey zwar Versöhnung des Gegensatzes gegeben, aber in der Wirklichkeit werde und solle er fortbestehen. Diesen Gedank hat neuerlich Alex. Schweizer auf eine scharfsinnige Weise durchgeführt. Seine Entwicklung, die wir hier nicht derholen können, enthält folgende Grundgedanken: Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus ist nicht ein Gegensatz des Gebietes, sondern Auffassungsweise, nicht ein für abgeschlossener und abster, sondern ein fließender und relativer. Dem Innern nach ist Rationalismus die Auffassungsweise des Christenthums in der Form des Identischen, der Supranaturalismus in der Form des Individuellen, d. h. der Rationalismus hebt das Allgemeine im Christenthume hervor, setzt es ganz aus der Geschichte und den sonst geltenden Gesetzen des Geistes und der Natur zu begreifen und zieht in das Gebiet des Wissens, welches eben das Gebiet des Identischen, allen Gemeinsamen ist, der Supranaturalismus

mus dagegen hält sich an das Charakteristische im Christenthum, geht auf den unmittelbar göttlichen, übergeschichtlichen und übernatürlichen Ursprung zurück, und faßt das Christenthum mit dem Gefühl und Glauben, also auf eine individuelle Weise. Es kommt aber doch nothwendig in jedem Glied etwas vom andern vor; eine rein identische Auffassung würde den Verlauf des Christenthums mechanisiren, eine rein individuelle wäre bloßer Mysticismus. Die absolut vollkommene Auffassung hätte derjenige, der die ganze Linie von beiden Endpunkten aus, also doppelt erfüllt in sich trüge, der den ganzen idealen und historischen Inhalt des Christenthums in seinem gesammten Verlauf durch beide Auffassungsformen in sich aufgenommen hätte. Diese Vollenbung ist nur in Gott, die Menschen bewegen sich zwischen der Vollkommenheit und beiden Endpunkten; sie erreichen selbst das relative Gleichgewicht nicht, denn dazu wäre ein Gleichgewicht der Talente und der ganzen Lebensentwicklung erforderlich, wie wir es nicht finden; sie fallen also inösgesamt, nur in unzähligen Abstufungen zwischen den Endpunkten und der Mitte, auf eine Seite des Gegensatzes. Auf welcher Seite zu stehen besser sey, ist nicht zu entscheiden; die Stetigkeit des religiösen Bewußtseyns wird nur erreicht im Gleichgewichte beider Anschauungsweisen; es hat daher keine den Vorzug, sondern dieser liegt in der Annäherung ans Gleichgewicht. Dieß ist aber ein Ideal, nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern für die ganze Christenheit. Die zeitliche Entwicklung ist nie ohne Gegensätze und der unsrige ist ein nothwendiger, weil geboten durch die verschiedenen Formen des menschlichen Geistes, das Talent für das Identische oder Individuelle. Da man nun wünschen muß, daß das ganze Gebiet der Religion von der Menschheit aufgefaßt werde, so kann man nicht verlangen, daß eine oder die andere Richtung erlösche. Beide mögen vollständig durchgebildet werden und jeder Einzelne dabei so handeln, wie seine Neigung und sein Talent es mit sich

bringt. Man muß keinen von seiner Richtung abbringen und zu sich herüberführen, sondern jeden nur seiner Individualität gemäß haben wollen. Ja der Gegensatz muß fortbauern, nicht nur als Streit zwischen verschiedenen Personen, sondern auch als inneres Kämpfen und Zweifeln in derselben Person. So hat also Jeder beide Richtungen nicht nur zu dulden, sondern auch als fortbestehend in der allgemeinen Entwicklung zu wollen, damit von jedem Punkte aus die Wahrheit gefunden werde, nur von jedem aus auf eigenthümliche Weise. Jede Vermittelung aber, wenn auch gut gemeint, fällt auch auf die eine oder andere Seite des Gegensatzes, beruht auf der Zumuthung, eine Ansicht nicht vollständig, consequent und scharf durchzuführen und ist daher höchstens ein vorübergehender Waffenstillstand. So Schweizer. Wir erkennen vollkommen den Geist und die redliche Gesinnung an, die seinem Versuche zum Grunde liegen, vermögen aber durchaus nicht, ihm beizutreten. Schon die Begriffsbestimmung von Rationalismus und Supranaturalismus ist höchst disputabel, sie ist nur mit Kunst durchzuführen und unter großer Beschränkung anwendbar, ja das Entgegengesetzte kann wenigstens mit demselben Rechte behauptet werden: der Rationalismus ist gerade die Auffassungsweise, die auf ein eigentliches Wissen des Göttlichen verzichtet und sich auf einen praktischen Glauben, auf die Postulate der praktischen Vernunft stützt, der Supranaturalismus aber diejenige, welche ein durch die Offenbarung vermitteltes bestimmtes Wissen des Göttlichen zu besitzen überzeugt ist; der Rationalismus ist mehr der Ausdruck des Individuellen, das Product der religiösen Subjectivität, der Supranaturalismus hält sich mehr an das Objectiv, an das in der geschichtlichen Offenbarung und kirchlichen Gemeinschaft Gegebene; eben deswegen kann auch der Rationalismus mehr als eine von der Geschichte abstrahirende, der Supranaturalismus dagegen mehr als geschichtliche Denkweise bezeichnet werden. Sodann be-

ruht der Gegensatz nicht bloß auf einer Verschiedenheit der Auffassungsweise, der subjectiven geistigen Form, in welcher der Inhalt aufgenommen und verarbeitet wird, sondern es ist eine wirkliche Verschiedenheit des Inhaltes, ein wenigstens partieller Widerspruch. Eine Mannichfaltigkeit der Auffassung ist bei jedem geistigen Objecte nicht nur zu dulden, sondern als etwas höchst Erfreuliches zu betrachten; es wird und soll hier immer die Individualität in aller Lebensfrische hervortreten; aber bei den materiellen Gegensätzen, die zwischen Rationalismus und Supranaturalismus in den wichtigsten Lehren z. B. von Gott und seiner Offenbarung, von der Person und dem Werke Christi statt finden, handelt es sich nicht um bloße Auffassungsformen, sondern meist um ein ganz einfaches Ja oder Nein; da kann nicht beides gleich gut, da kann es nicht indifferent seyn, auf welcher Seite man stehe, da darf der innere Kampf und Zweifel nicht für permanent erklärt werden, und der Geist des Einzelnen wie des Ganzen wird sich nicht beruhigen, bis er sich auf einem bestimmten objectiven Punkte fixirt hat. Räumen wir aber auch ein: der Rationalismus beruhe vorzugsweise auf dem Wissen, der Supranaturalismus auf dem Glauben und Gefühl und der Gegensatz zwischen beiden sey für den Menschen so nothwendig, daß er in der Zeitlichkeit nie aufgehoben werden kann und soll, so ergäbe sich daraus ein Zustand der Theologie, wodurch diese nach und nach selbst aufgelöst werden müßte. Die Aufgabe der Theologie ist gerade, daß Glauben und Wissen zusammenkommen und sich harmonisch durchdringen. Ist aber ein Gegensatz unvermeidlich, auf dessen einer Seite der Glaube, auf der andern das Wissen dominirt, so kommt es dort nicht zur Wissenschaft und hier mangelt der Wissenschaft die Grundlage des Lebens, wir haben auf jener Seite einen erkenntnißlosen Realismus, auf dieser einen leblosen Formalismus. Beides ist aber keine Theologie. Soll also die Theologie nicht an sich selbst verzweifeln, so muß sie

über den Gegensatz hinaus. Diese Versöhnung aber brauchen wir nicht in unendliche Ferne, in Gott oder eine jenseitige Idealwelt zu setzen. Wie der Gegensatz im menschlichen Geist und in der zeitlichen Entwicklung sich gebildet hat, so muß er als ein relativer auch auf diesem Gebiet aufgelöst werden können, freilich, wie wir dieß immer verstehen, nicht durch ein Individuum, plötzlich, ein für allemal, sondern nur durch die ganze Geistesentwicklung und in fortgehender Approximation. Auch müssen wir hier immer unterscheiden: ein Gegensatz kann entweder nur potentia oder auch actu vorhanden seyn; in der Möglichkeit sind, wegen des allgemeinen Verhältnisses zwischen dem Christentum und dem menschlichen Geiste, alle Gegensätze stets vorhanden; sie können, auch wenn sie überwunden sind, doch in neuer Gestalt jederzeit wieder hervorbereiten, aber in der Wirklichkeit ist immer nur ein Gegensatz dominierend, und wenn dieser erst im Großen aufgelöst ist, so hat er seine höchste Kraft und Bedeutung verloren, wie dieß mit den altchristlichen und mittelalterlichen Gegensätzen offenbar der Fall ist.

Daß eine solche Auflösung für den jetzt noch dominirenden Gegensatz Bedürfnis, gleichsam eine geistige Naturnotwendigkeit sey, ergibt sich auch aus dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaft. Nicht überlegend und berechnend, sondern aus wahren Geistesdrang, ohne äußeren Zusammenhang und ohne den Gedanken an äußeren Erfolg, vielmehr blos um sich selbst zu befriedigen und ihrem Kreise etwas Befriedigendes entgegenzubringen, haben viele Männer aller Zeiten und in mannichfaltiger Weise sich diesem Gedanken hingeeben und ihn zu verwirklichen gestrebt. Es kann dabei Falsches versucht worden seyn und noch versucht werden; aber dieß beweist nichts gegen das Wesen der Sache; der Geist wird doch nicht ruhen, bis er eine innere Versöhnung, bis er den Frieden gefunden und sich in einem Resultate fündet hat, das auch geeignet ist, in das allgemeine kirchliche Leben überzugehen und diesem

mehr Einheit und Frische zu geben. Unbefriedigend ist es freilich, wenn man Rationalismus und Supranaturalismus nur durch Liebe ausgleichen will, dieß ist eine Versöhnung, die nur durch den Gedanken gestiftet werden kann; unbefriedigend ist es, wenn man wie der in manchem andern ausgezeichnete, aber hierin gewiß nicht große Tzschirner beide Systeme äußerlich neben einander hinstellt, und den Zuhörer oder Leser, wie zwischen Speisen, nach seinem Geschmacke wählen läßt; dieß ist eine mechanische Verbindung, aber keine organische Durchbringung; unbefriedigend ist es endlich, wenn man nur eins dem andern subordinirt, also die eine Seite des Gegensatzes zwar festhält, aber dadurch mildert, daß man ihr gewisse Elemente der andern beimischt. Dieß wäre keine frische, lebendige Bildung von einem neuen Standpunct aus, sondern nur die Modificirung eines alten.

Der Supranaturalismus in seiner Einseitigkeit, wie er besonders früherhin durchgeführt wurde, faßt die Offenbarung als isolirtes geschichtliches Factum, beglaubigt durch Weissagungen und Wunder, in unfehlbarer Form niedergelegt in der Schrift, aus welcher der Inhalt bloß unter Anwendung historisch-grammatischer Interpretation und logischer Gesetze abzuleiten ist. Sein Fehler ist, daß er eine Offenbarung lehrt, die ohne lebendigen Zusammenhang mit Natur und Geschichte, ja in strengem Widerspruche mit beiden bloß wie ein Deus ex machina auftritt, die der Vernunft entgegengesetzt, oder wenigstens so fremd und äußerlich ist, daß diese bei der Aneignung und Verarbeitung des Offenbarungsinhaltes lediglich ein formales Geschäft hat, daß sie höchstens die Wahrheit des Geoffenbart- und Inspirirtseyns, aber keineswegs die innere Wahrheit dessen, was geoffenbart und inspirirt ist, darthun kann. Der Rationalismus in seiner Einseitigkeit verwirft den Glauben an unmittelbare göttliche Offenbarung überhaupt und setzt an deren Stelle die Vernunft, als einzige wesentliche Erkenntnißquelle, der geschichtlichen

Offenbarung aber, soweit er den Namen gelten läßt, erkennt er nur das Verdienst zu, die wichtigsten Vernunftwahrheiten introducirt und dafür eine kirchliche Gemeinschaft gesammelt zu haben. Sein Fehler ist, daß er von einer göttlichen Offenbarung im vollen Sinne nichts weiß, daß er, das Christenthum nur als eine geschichtliche, menschliche, natürliche Erscheinung betrachtend, die göttliche Ursprünglichkeit desselben leugnet und es seiner höchsten Würde entkleidet, daß er die Vernunft unter nicht gehörig begründeter Voraussetzung ihrer vollkommenen Gesundheit und absoluten Suffizienz in dem gegenwärtigen empirischen Zustande; und häufig auch statt der Vernunft nur den Verstand, zur einzigen Quelle der Gotteserkenntniß, zu dem in letzter Instanz Entscheidenden in Glaubenssachen macht, daß er endlich auf halbem Wege stehen bleibt, indem er, wenn er sich allein auf die Vernunft stützt, keinen gehörigen Grund hat, sich mit so viel Positivem zu beladen, dessen eigentliche Bedeutung er doch nicht anerkennt und in welchem er nur etwas Hemmendes erblicken kann. Beide Systeme haben in dieser Gestalt offenbar nachtheilige Wirkungen gehabt; jenes hat die Theologie, besonders die Glaubenslehre, zu einer gewissen Aeüßerlichkeit und Unwissenschaftlichkeit herabgebracht, es hätte im Extrem die Dogmatik in eine eregetische Wissenschaft verwandelt; dieses hat dem Christenthume seinen charakteristischen Inhalt entzogen, das Geschichtliche mit Willkür behandelt und das Bedürfniß des Glaubens, des tieferen frommen Gefühls und der religiösen Gemeinschaft wenig befriedigt. Aber jedem muß auch — abgesehen davon, daß sie zum Theil von den ehrenwertheften Männern und auf die gründlichste Weise vertreten worden sind und noch werden — sein Verdienst zuerkannt werden; der Supranaturalismus hat den wesentlichen Inhalt des Christenthums bewahrt, der Rationalismus hat die Rechte der wissenschaftlichen Forschung und Prüfung gesichert; jenem haben wir zu verdanken, daß wir ohne gänzliche Un-

terbrechung der wissenschaftlichen Fortbildung wieder zur volleren Anerkennung der charakteristischen Wahrheiten des Christenthums und des Geschichtlichen in der Religion überhaupt zurückkehren, diesem, daß der Offenbarungsglaube, der sich jetzt in der Theologie bildet, nur ein wissenschaftlicher, der Wahrheit seines Inhaltes sich bewußter, seyn kann.

Von dem Rationalismus aber als einem bloß vorübergehenden System unterscheiden wir sehr bestimmt das vernünftige Verfahren, die Rationalität, als das, was überhaupt das Wesen der Wissenschaft constituirte; ebenso vom Supernaturalismus, als einer Zeitform, den Offenbarungsglauben, der etwas zum Wesen des Christenthums Gehöriges ist und davon, wenn es nicht seinen Grundcharakter verlieren soll, nicht getrennt werden kann. Rationalismus und Supernaturalismus als fixirte Systeme stehen sich unvereinbar entgegen, aber Wissenschaft und Christenthum durchaus nicht; das Christenthum hat ja erst eine recht lebendige und freie theologische Wissenschaft erzeugt und es ist ihm Bedürfniß, eine solche zu haben, und die Wissenschaft, je tiefer und besonnener sie forscht, desto christlicher wird sie. Sollen nun im Fortgange der Wissenschaft jene beiden Systeme, sofern sie Einseitigkeiten sind, überwunden und in ein Höheres aufgelöst werden, so wird es nur geschehen, wenn wir das Unbefriedigende Beider meidend, aber ihre begründeten Anforderungen befriedigend, den ursprünglichen Zusammenhang von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, von dem sie sich losgerissen haben, in einer vollkommneren, wissenschaftlich durchgebildeteren Weise wiederherstellen; es wird nur geschehen, wenn wir zur Gewißheit kommen, daß Offenbarung und Vernunft in ihrem innersten Wesen eins seyen, daß die Vernunft in ihrer wahren und gesunden, dem Göttlichen sich frei und vertrauensvoll hingebenden Entwicklung nothwendig zum Glauben, zur Anerkennung göttlicher Offenbarung und deren Vollen-

bung in Christo hinführe, die Offenbarung aber in ihrem Grunde und in allen ihren Bestandtheilen vernünftig sey, daß das Denken im Glauben seinen wahren Inhalt und Abschluß, der Glaube aber im Denken seine Verwährung finde. Die wahre Mitte, die daraus hervorgeht, ist nicht nur die allseitige Verneinung des Irrthums oder eine farblose Indifferenz zwischen den Extremen, nicht etwas Leeres und Abstractes, sondern sie ist das positive Ergreifen der ganzen Wahrheit und die möglichst vollständige Ausbildung derselben nach allen Seiten, weswegen wir sie auch als eine lebendige Mitte bezeichnen. Die höchste volle allseitige Wahrheit des göttlichen Lebens in der Menschheit ruht in Christo; Er in seiner vollen gottmenschlichen Persönlichkeit, in der ungetrübten, unverkürzten Fülle seines Wesens, ist im höchsten Sinne die wahre Mitte, der Vermittler zwischen Gottheit und Menschheit, der Mittelpunkt der Weltgeschichte, der unerschöpfliche Quellpunct aller höheren Lebens- und Geistesentwicklung; Er, der uns nicht nur gemacht ist zur Erlösung, sondern auch zur Weisheit, in dem nicht nur Gott war und die Welt mit sich versöhnte, sondern der auch, das lichtbringende Leben offenbarend, von sich sagen konnte: ich bin die Wahrheit, die euch frei macht, ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in Finsterniß. Das ist gewiß eine recht geist- und lebensreiche Mitte, voll göttlicher und menschlicher Wahrheit und Vernunft, die zuerst freilich in das gesammte höhere Leben aufgenommen werden, dann aber auch in der Wissenschaft sich darstellen muß. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, alle Elemente, die in dieser göttlich-menschlichen Erscheinung Christi liegen, unverkümmert und richtig auszubilden und wenn sie dieß thut, wird sie die Wahrheit haben, die im besten Sinne in der Mitte liegt. Dieß im Einzelnen zu zeigen, ist nicht die Sache dieses Aufsatzes, der es zunächst mehr mit dem Formellen zu thun hat, und überhaupt nicht in kürzeren Andeutungen, wenn solche später auch gegeben werden

sollten, zu erschöpfen, sondern es ist die Aufgabe der gesammten christlich-wissenschaftlichen Glaubenslehre, wie sie allein unserer Zeit ganz genügen kann, aber, es ist zugleich das Ziel der Theologie überhaupt, welches nur allmählich durch ein großartiges Zusammenwirken der Kräfte erreicht werden kann. Freilich wird für jedes Zeitalter dieses Ziel sich aufs Neue und höher stellen, aber nur in dem Maaß, als es erreicht und die Versöhnung des Glaubens und Wissens zu jeder Zeit bewirkt wird, kann auch der Friede sich einfinden; der wahre nämlich, der eine rüstige Entfaltung der Kräfte und die Fertigkeit zum Kriege nicht ausschließt.

So gewiß es nun eine richtige Mitte gibt, deren sich niemand zu schämen hat, so ist doch diese Bezeichnung wegen ihrer politischen Nebenbeziehung, und weil sie mehr ein äußerliches, ganz mit der jedesmaligen Stellung der Parteien zusammenhängendes, also vorübergehendes Merkmal andeutet, minder angemessen. Will man das Charakteristische der Denkart, die gegenwärtig eine wirklich vermittelnde ist, genauer bezeichnen, so nenne man sie lieber die christlich-wissenschaftliche, oder die evangelisch-freie, im Gegensatz gegen eine unevangelisch-freie und eine evangelisch-unfreie. Freilich wird dann die letzteren Prädikate niemand gerne übernehmen wollen, aber die vermittelnde Richtung ist auch mit manchen Prädikaten begabt worden, die sie nicht acceptirt. • Darüber sey mir noch ein Wort vergönnt.

Die Studien und Kritiken haben sich bei ihrem Entstehen als ein Organ der Vermittelung angekündigt, und sie haben nicht Ursache, jetzt, beim Beginn des neunten Jahrgangs dieses Wort zurückzunehmen; es ist nur richtig zu verstehen. Man hat zwar über die irenische Tendenz, die man in einem unrichtigen Sinne und mit der vermittelnden für gleichbedeutend nahm, gespottet und nach einigen Jahren der Existenz der Zeitschrift gefragt: was denn nun vermittelt und welcher Friede hergestellt

sey? Als ob sich so etwas mit Händen greifen und nachweisen ließe, wie ein Nerv im menschlichen Körper; als ob man je gedacht hätte, Personen zu versöhnen und fest gewordene Parteien zu einem theologischen Friedensfest in Bewegung zu setzen. Von solcher sichtbaren, plötzlichen, unmöglichen Wirkung konnte nie die Rede seyn. Aber ohne Einfluß — dieß kann wohl von einem Herausgeber, der ja nur einen kleinen Theil selbst beiträgt, ohne Verletzung der Bescheidenheit gesagt werden — ohne Einfluß sind darum die Studien nicht geblieben; sie haben der ruhigen Forschung, der billigen, unparteiisch anerkennenden Kritik einen Raum geöffnet, sie haben von dem Parteistreite hinweg das Interesse wieder mehr auf die Sachen gelenkt und hoffen in dieser Beziehung besonders auf die jüngere Generation, auf die man in solchen Fällen am meisten rechnen muß, eine wohlthätige Wirkung gehabt zu haben. Es hat ihnen auch nicht an Anerkennung und wachsender Theilnahme gefehlt, Beweis genug, daß sie einem wirklichen Bedürfniß in der Wissenschaft entgegengekommen sind. — Man hat auch gesagt, die Zeitschrift bilde ein juste milieu zwischen Glauben und Unglauben. In der That ein ungerechtes und unüberlegtes Wort! Die Studien haben den christlichen Standpunct nie verlassen oder verleugnet, geschweige denn dem Unglauben gehuldigt; aber eben so wenig wollten sie die Wahrheit und Wissenschaft verleugnen; sie strebten, Organ einer christlichen Wissenschaft zu seyn, d. h. einer solchen, die das wahrhaft Heilige und Gottbegründete in seiner vollen Würde und ewigen Geltung anerkennt, aber dabei auch nicht vor jedem Gedanken erschrickt und sich gebärdet, als ob alles verloren gehe, wenn eine zeitliche Form zerbricht; sie glaubten auch für die Freiheit der Forschung und der Rede, als ein wesentliches Element unserer Kirche, sprechen zu müssen und dachten, es wäre gut, wenn die Geister durch einander arbeiteten, nur aus der frei entfalteten Mannichfaltigkeit könne die lebendige Einheit hervorgehen,

das Falsche, wenn es auch einmal auftauche, werde schon wieder unter sinken und das beste Correctiv der Wissenschaft sey immer die Wissenschaft selbst in ihrer vollen, ungeschwächten Kraft. Vermittelung zwischen Glauben und Unglauben zu wollen, wäre in der That ein ungeheurer Frevel, sie zu üben und es nicht zu wissen, eine große Gedankenlosigkeit; wir dürfen mit gutem Gewissen gegen beides protestiren.

2.

Ueber die Eintheilung der zehn Gebote.

Von

Friedrich Sonntag,

Großherzogl. Sächsischem Kirchen- und Ministerialrathse zu Karlsruhe.

1.

Die mosaischen Hauptgebote, welche wir 2 Mos. 20, 2—14. und 5 Mos. 5, 6—18. aufgezeichnet finden, wurden von jeher in zehn eingetheilt. Diese Zahl wird uns schon im Pentateuch an drei Stellen, nämlich 2 Mos. 34, 28. 5 Mos. 4, 13. und 10, 4. ausdrücklich angegeben. Hier heißen sie עשרת הדיברות. In der alexandrinischen Uebersetzung werden sie *oi déka λόγοι* oder *tà déka ῥήματα*, und in andern griechischen Schriften auch *tà déka λόγια*, oder *ai déka ἐντολαί*, oder auch *ὁ δεκάλογος* genannt. Die Vulgata nennt sie *verba foederis decem*, oder auch bloß *decem verba*.

Nirgends aber wird uns in der heiligen Schrift ausdrücklich gesagt, daß wie viele jedes Gebot der Reihe nach

sey. Schon der Gesetzgeber mag geglaubt haben, daß die Eintheilung dieser Gebote aus der Verschiedenheit ihres Inhalts klar sey, und keiner besonderen Bestimmung bedürfe. Doch waren sie vielleicht schon auf den beiden Gesetztafeln durch Zwischenräume oder Absätze unterschieden.

Viele Jahrhunderte mögen auch verflossen seyn, ehe unter dem jüdischen Volke verschiedene Meinungen hinsichtlich der Eintheilung der zehn Gebote aufkamen. Wahrscheinlich entstand die Verschiedenheit der Meinungen erst in dem Zeitraume, welcher zwischen dem babylonischen Exil und der Geburt Christi liegt. Was für ein Umstand unter den Juden, ungeachtet ihres großen Eifers für die Bewahrung des Bestehenden und Herkömmlichen in Religionsfachen, eine solche Verschiedenheit herbeiführen konnte, wird sich erst im weiteren Laufe der Untersuchung zeigen.

Auch die christlichen Gelehrten stimmten schon längst über diesen Punct nicht überein. Schon in den Zeiten der Kirchenväter war eine Verschiedenheit der Meinungen darüber in der christlichen Kirche vorhanden, und dauerte in der folgenden Zeit fort. Als die Zeit der Reformation gekommen war, so waren auch Luther und Calvin darüber verschiedener Ansicht, und diese Uneinigkeit ging auch auf ihre Anhänger über. Beide Theile, für ihre Ansichten zu sehr eingenommen, konnten sich nicht darüber vereinigen. Lange stritten sie, besonders im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert, über diesen Punct, und suchten einander zu belehren und zu überzeugen; aber am Ende war die Sache so unentschieden wie vorher, und jeder Theil blieb bei seiner Meinung.

Um so mehr könnte man jetzt glauben, es sey das Beste, die Sache auf sich beruhen zu lassen, da sie auf das christliche Leben wenig oder gar keinen Einfluß hat. Immer aber noch ist es in wissenschaftlicher Hinsicht der Mühe werth, darüber zu sprechen. Besonders wird man da, wo es sich um die Vereinigung der Lutheraner und Reformirten,

und um die Einführung eines gemeinsamen Katechismus handelt, bei der Aufnahme der zehn Gebote immer wieder auf die Frage kommen, welche Eintheilung beizubehalten sey. Aus diesem Grunde ist auch jetzt noch zu untersuchen, welche unter den vorhandenen Eintheilungen den Vorzug verdient.

2.

Gewöhnlich spricht man, wenn von der Art die Rede ist, wie die zehn Gebote eingetheilt werden, nur von zwei Eintheilungen; aber es sind vier vorhanden, unter welchen wir wählen können, und jede derselben verdient, genau betrachtet zu werden.

Die erste Eintheilung ist die, welche den Satz: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft; du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ und den darauf folgenden Befehl: „Du sollst dir kein Bildniß machen, und keine Abbildung von dem, was oben im Himmel, und was unten auf der Erde, und was im Wasser unter der Erde ist; bete sie nicht an, und diene ihnen nicht,“ nebst der beigefügten Drohung und Verheißung zusammennimmt, und als das erste Gebot aufstellt, und dagegen die beiden letzten Sätze des Dekalogs trennt, indem sie den Satz: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten,“ für das neunte Gebot, und den andern Satz: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch seinen Knecht, noch seine Magd, noch seinen Ochsen, noch seinen Esel, noch Alles, was dein Nächster hat,“ für das zehnte erklärt. Diese Eintheilung hat unter allen die meisten Anhänger. Wir finden sie in dem auf Befehl des Papstes Pius V. herausgegebenen Tridentinischen Katechismus, und dadurch ist sie die Eintheilung der römisch-

katholischen Kirche geworden. Wir finden sie auch, was das Wesentliche derselben betrifft, bei Luther in seinen beiden Katechismen, und dadurch ist sie auch in die lutherische Kirche übergegangen.

Die zweite Eintheilung weicht von der ersten dadurch ab, daß sie die beiden Gebote, welche in der römisch-katholischen und in der lutherischen Kirche als das neunte und zehnte Gebot vorkommen, als Ein Gebot zusammennimmt, und dagegen aus dem ersten Gebote zwei macht, wovon das Eine die Einleitung: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft,“ und den Befehl: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ in sich begreift, — das andere aber aus den Worten: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.,“ und aus der darauf folgenden Drohung und Verheißung besteht. Frühe schon kommt diese Eintheilung sowohl bei den Juden, als auch bei den Christen vor. Unter den Juden hat schon Philo dieselbe, wie man aus seiner Schrift: *De decalogo* deutlich ersieht, mit welcher zugleich seine Schriften: *De monarchia*, *De specialibus* und *De concupiscentia*, die unter sich zusammenhängen, und mit einander ebenfalls von den zehn Geboten handeln, zu vergleichen sind. Mit ihm bekennt sich auch Josephus in seiner jüdischen Archäologie, I. 3. c. 5. §. 5. (Bd. 1. S. 260. nach Oertthür's Ausgabe), zu dieser Eintheilung. Nur finden wir zwischen Philo und Josephus den Unterschied, daß jener das Gebot: Du sollst nicht ehebrechen, dem Gebote: „Du sollst nicht stehlen,“ voranstellt, dieser aber die gewöhnliche Ordnung hinsichtlich dieser beiden Gebote beibehält. Unter den Christen ist Origenes der erste, bei welchem wir die Worte: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ als das erste Gebot, und den Beisatz: „Du sollst dir kein Bild-

niß machen u. s. w.,“ als das zweite finden. In seinem Commentar zum Exodus, homil. 8.: de initio decalogi (Bd. 2. S. 156—157. nach der Ausgabe seiner Werke von de la Rue), vertheidigt er diese Ansicht. Mit ihm stimmen auch noch andere Kirchenväter überein; zum Beispiel Gregorius von Nazianz, welcher in einem seiner Gedichte, das die Ueberschrift: *Ὁ τοῦ Μωϋσέος δεκάλογος* hat, und in der Kölner Ausgabe seiner Werke Bd. 2. S. 99. steht, sich zu dieser Eintheilung bekennt; und Hieronymus, welcher die gleiche Ansicht in seinem Commentar zum Briefe an die Epheser c. 6. (Bd. 4. Th. 1. S. 394. nach Martianay's Ausgabe), deutlich zu erkennen gibt. Allmählich wurde dieselbe von der ganzen griechisch-katholischen Kirche angenommen, und wir finden sie in dem von Petrus Mogilas und seinen Gehülfen im siebzehnten Jahrhundert verfaßten Glaubensbekenntnisse, so wie auch in dem Lehrbuche des russischen Archimandriten Seromonah Platon, welches unter dem Titel: *Rechtglaubige Lehre, oder kurzer Auszug der christlichen Theologie*, zu Riga im Jahr 1770 in deutscher Uebersetzung erschien. Auch Calvin bekannte sich in seinen Institutionen (I. 2. c. 8. §. 12.) zu dieser Eintheilung, und nach ihm ging sie in den Heidelberger Katechismus und in die ganzereformirte Kirche über. Ebenso wurde sie auch von den Socinianern angenommen, wie wir aus dem Rakauischen Katechismus, Fr. 209 bis 311. oder S. 422. bis 485., nach Deber's Ausgabe, deutlich ersehen.

Die dritte Eintheilung stimmt mit der zweiten darin überein, daß sie die beiden letzten Gebote der ersten Eintheilung nur als ein einziges zusammenfaßt, und das erste Gebot ebenfalls in zwei Gebote trennt; aber sie unterscheidet sich dadurch, daß sie bloß die Einleitung: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der

Theol. Stud. Jahrg. 1836. 5

Knechtschaft," für das erste Gebot, oder für den ersten der zehn Hauptaussprüche des Gesetzes (עשרת הדיברות) erklärt, und sodann den Satz: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben," mit dem Beisatze: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.," und mit der beigefügten Drohung und Verheißung als das zweite Gebot betrachtet. Schon Origenes wußte, daß bereits zu seiner Zeit diese Eintheilung vorhanden war, wiewohl er selbst sie nicht billigte. In seinem schon oben angeführten Commentar zum Exodus in der ebenfalls erwähnten 8ten Homilie: de initio decalogi meldet er, daß es außer der von ihm vertheidigten Eintheilung noch eine andere gebe, nach welcher die Worte: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben," mit den Worten: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.," als Ein Gebot zusammengenommen würden. Da er zugleich hinzusetzt, daß auf diese Weise nicht zehn Gebote herauskämen, so sieht man daraus, daß auch bei der Eintheilung, von welcher er spricht, die beiden letzten Sätze, welche das Gellüsten nach dem Eigenthume des Nächsten verbieten, als Ein Gebot vereinigt waren, weil er sonst, wenn sie vereinigt waren, nicht sagen konnte, daß nur neun Gebote herauskämen. Und da er außerdem kurz vorher bemerkt, daß die Worte: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft," nicht als ein wirkliches Gebot angesehen werden könnten, weil darin nichts befohlen, sondern nur gezeigt werde, wer derjenige sey, welcher befehle, so war es ihm wohl auch bekannt, daß Andere, um das fehlende zehnte heranzubringen, die eben angeführte Einleitung für ein Gebot erklärten. Noch deutlicher aber führt der Kaiser Julianus diese Eintheilung an, wie wir aus einer Stelle erkennen, die uns Cyrillus von Alexandria im 5ten Buche seines gegen diesen Kaiser geschriebenen

nen Werkes aufbewahrt hat (Vd. 6. S. 152. nach der Ausgabe der Werke dieses Kirchenvaters von A u b e r t). I u l i a n u s setzt als das erste Gebot die Worte: ἐγώ εἰμι ἡ γὰρ ὁ θεὸς σου, ὅστις ἀνγγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Sodann gibt er das zweite Gebot mit den Worten an: οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλην μου, οὐ ποιήσεις ὀσχυρά ἰδωλον, κ. τ. λ. Hierauf läßt er die übrigen Gebote der Reihe nach folgen, doch so, daß er, wie P h i l o, das den Ehebruch betreffende Gebot dem, welches vom Morde handelt, voranstellt, und faßt am Ende die beiden Sätze, welche das Gelüsten nach dem Eigenthume des Nächsten verbieten, mit den Worten: οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον σου als ein einziges Gebot, oder als das zehnte zusammen. In der folgenden Zeit finden wir diese Eintheilung besonders bei den jüdischen Gelehrten, jedoch so, daß bei ihnen das Gebot, welches sich auf den Mord bezieht, seine gewöhnliche und schriftgemäße Stellung hat. So kommt dieselbe zum Beispiel in dem Targum des P s e u d o j o n a t h a n vor, indem die erwähnte Einleitung des Dekalogs als *ה' אלהים אחד*, das ist: als erster Ausspruch, oder als erstes Gebot, und die Worte: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ in Verbindung mit dem darauf folgenden Beisatze: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.“ und mit der Drohung und Verheißung als *ה' אחד*, das ist: als zweiter Ausspruch, oder als zweites Gebot, angeführt werden, worauf dann die übrigen Gebote folgen, und die beiden letzten Sätze des Dekalogs am Ende mit einander vereinigt als Ein Gebot stehen. Auch A b e n e s r a in seinem Commentar und andere Rabbinen des Mittelalters vertheidigen diese Eintheilung. Besonders aber gelangte sie dadurch unter den Juden zu einem großen Ansehen, daß Maimonides in seinem Sepher Hammizvoth die Worte: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Aegypten führte, aus dem Hause der

„Knechtschaft,“ für ein wirkliches Gebot erklärte, und dieselben, als das Gebot, an Gott als das vollkommenste Wesen zu glauben, von dem zweiten Gebote, als dem Gebote des Glaubens an Gottes Einheit, unterschied. Gegenwärtig ist diese dritte Eintheilung die gewöhnliche bei den Juden, und wir finden sie in den Lehrbüchern von Herz Homberg, J. Johlfon, Moses Büdinger, Joseph Levi Saalschütz und Anderen. Büdinger beruft sich dabei in seiner Anweisung für Lehrer (2te Aufl. Kassel 1831. S. 102.) ausdrücklich auf Maimonides, und lehrt in seinem Leitfaden bei dem Unterrichte in der israelitischen Religion (2te Aufl. Kassel 1831. S. 58.), daß in dem ersten der zehn Gebote, für welches er die erwähnte Einleitung hält, die Pflicht zu glauben an den einigen ewigen Gott, und ihn zu erkennen als den Allmächtigen und Allgerechten, enthalten, und im zweiten jede Art von Abgötterei verboten sey. Unter den Christen suchte einst ein berühmter reformirter Theologe, Peter Martyr Vermili in seinem bekannten Werke: *Loci communes theologici*, class. 2. loc. 14. (S. 684 — 685. nach der Baseler Ausgabe vom Jahr 1580.), diese Eintheilung in Schutz zu nehmen. Er mißbilligt, daß Einige die beiden Sätze, welche das Gelüsten nach dem Eigenthume des Nächsten verbieten, in zwei Gebote theilen, und verwirft somit die römisch-katholische und lutherische Eintheilung. Er hält aber zugleich auch für unrichtig, daß Andere die Worte: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ von den Worten: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.“ trennen, und zwei verschiedene Gebote darin sehen wollen, und erklärt sich auf diese Weise auch gegen die Eintheilung seiner eigenen Kirche. „Ego vero,“ sagt er in Beziehung auf die Sätze des ersten Gebotes, welche in der reformirten Kirche getrennt sind, „*utrumque puto ad idem praeceptum pertinere. Primum autem mandatum esse*

arbitror, quod quasi prooemii loco ceteris praepositur: Ego sum Dominus, Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti." Aber in so großem Ansehen auch Peter Martyr Vermili zu seiner Zeit stand, so vermochte er doch nicht die von Calvin vertheidigte Eintheilung der zehn Gebote aus seiner Kirche zu verdrängen. Die Reformirten nahmen eben so wenig als die Lutheraner und Katholiken Rücksicht auf seine Meinung.

Die vierte Eintheilung endlich stimmt mit der ersten darin überein, daß sie ebenfalls die Einleitung: „Ich bin der Herr, dein Gott u. s. w.,“ und den Hauptsatz: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ verbunden mit dem Beisatz: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.,“ und mit der Drohung und Verheißung als das erste Gebot betrachtet; und sie ist überhaupt mit Ausnahme der zwei letzten Gebote der ersten ganz gleich. Nur das neunte Gebot lautet bei ihr nicht: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten,“ sondern es heißt: Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten;“ und das zehnte ist sodann in den Worten enthalten: „Laß dich nicht gelüsten des Hauses deines Nächsten, noch seines Feldes, noch seines Knechtes, noch seiner Magd, noch seines Ochs, noch seines Esels, noch Alles, was dein Nächster hat.“ Keine Kirche wissen wir zu nennen, bei welcher diese Eintheilung noch jetzt im Ansehen steht. Einst aber war sie bekannt und geachtet. Aus Augustinus (Quaestiones in exodum qu. 71. Bd. 3. Thl. I. S. 443. nach der Pariser Ausgabe, welche im Jahr 1679—1700. erschien), wissen wir, daß diese Eintheilung zu seiner Zeit Anhänger hatte, und er selbst stimmte ihr bei. Noch im Mittelalter stand sie in großem Ansehen, denn wir finden sie bei Petrus Lombardus, dem berühmtesten Dogmatiker jenes Zeitalters (Sentent. lib. 3. dist. 37—40.). Selbst noch

zur Zeit der Reformation nahm Johannes Brentius dieselbe in seinen Katechismus auf. Er stellt zwar S. 595. (nach der Wittenberger Ausgabe vom Jahr 1553.) das neunte und zehnte Gebot zusammen; aber da er die Worte: *Non concupiscas uxorem proximi tui*, voransetzt, und das Gebot hinsichtlich des Hauses und der übrigen Gegenstände erst nachfolgen läßt, so ist nicht zu zweifeln, daß er die erwähnten Worte für das neunte Gebot hält.

Dieses sind die vier Eintheilungen, welche hier in Betrachtung kommen. Eine fünfte, wenn sie auch nur einigen Schein der Richtigkeit haben sollte, läßt sich nicht denken. Darum muß eine von den genannten vier die richtige, und die vom Gesetzgeber selbst abstammende seyn.

3.

Betrachten wir nun die erste Eintheilung, welche wir, wie bereits bemerkt wurde, in der römisch-katholischen und in der lutherischen Kirche finden, so ist dabei besonders auffallend, daß das Gelüsten nach dem Hause des Nächsten in derselben ohne hinlänglichen Grund vor dem Gelüsten nach den übrigen Eigenthumsfachen durch ein besonderes Gebot getrennt, und dadurch so sehr hervorgehoben wird. Man mag das Wort *וְאֶת*, oder Haus nehmen, in welcher Bedeutung man will, so bleibt es immer auffallend. Nimmt man es in seiner engeren Bedeutung als Wohnung, so muß man sich wundern, daß der Gesetzgeber die Hütte oder das Zelt, einen Gegenstand, der damals von so geringem Werthe war, durch ein besonderes Gebot so sehr hervorhob, und nicht lieber mit andern Eigenthumsfachen zusammenstellte. Gibt man den Worte aber die weitere Bedeutung, und versteht darunter das ganze Hauswesen und Vermögen, so sehen wir keinen genügenden Grund, warum solche Eigenthumsfachen wie die Sklaven und Lastthiere, welche in solchem Fall schon unter dem Worte *וְאֶת* begriffen sind, hiervon getrennt und in einem besondern Gebote aufgeführt wurden.

und warum der Gesetzgeber dieselben nicht lieber als einen erläuternden Beisatz mit dem Hause verband, so wie er auch bei dem Gebote: „Gedenke des Sabbath's, daß du ihn heiligest,“ die Worte: „Sechs Tage sollst du arbeiten,“ bloß als einen erläuternden Zusatz gibt. Aus diesen Gründen kann die erste Eintheilung nicht wohl die richtige seyn.

4.

Dieser Schwierigkeit, womit die erste Eintheilung verbunden ist, entging die zweite, oder die der griechischen und reformirten Kirche dadurch, daß sie die zwei letzten Sätze des Dekalogs als Ein Gebot verbindet, wogegen sie auf die oben erwähnte Art die Sätze des ersten Gebotes trennt.

Wiewohl aber diese Eintheilung beim ersten Anblicke den Vorzug vor der zuerst betrachteten zu verdienen scheint, so zeigt sich doch bei genauerer Erwägung, daß sie eben so wenig für die richtige gehalten werden kann.

Diese zweite Eintheilung hat nämlich ebenfalls den Fehler, daß sie einen bloß zur Erläuterung bestimmten Zusatz von dem Hauptsatz trennt, und zu einem besondern Gebote macht. Der Hauptsatz heißt: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft; du sollst keine andere Götter außer mir haben.“ Mit diesen Worten ist das Gebot des Glaubens an die Einheit Gottes, und zugleich das Verbot aller Abgötterei oder alles Götzendienstes ausgesprochen. Unter den anderen Göttern, welche hier mit den Worten: אלהים אחרים bezeichnet sind, und welche sonst auch אלהים זרים heißen (1 Mos. 35, 2—4. 1 Sam. 7, 3.), sind die Götzen und Gözenbilder der Heiden verstanden. Im alten Testament heißen die heidnischen Gözenbilder oft Elohim, denn sie wurden von denjenigen, welche ihnen anhängen, als Götter oder Elohim verehrt. Den Namen

Elohim führen die Gözenbilder, die Rahel aus Mesopotamien brachte (1 Mos. 31, 19—32. 35, 2—4.), so wie auch das goldene Kalb, welches Aaron nach ägyptischer Weise auf Verlangen des Volkes verfertigen ließ (2 Mos. 32, 1—8.), und die zwei goldenen Kälber, die Jerobeam zu Bethel und Dan aufstellte. Mit dem Worte Elohim werden überhaupt oft Götter bezeichnet, die von Menschenhänden gemacht sind (מַעֲשֵׂה יָדַי אֱלֹהִים, 5 Mos. 4, 28.); gegossene Götter (אֱלֹהֵי מַסְכָּה, 2 Mos. 34, 17. 3 Mos. 19, 4.); Götter von Silber oder Gold (אֱלֹהֵי כֶסֶם וְזָהָב, 2 Mos. 20, 23.), oder auch von Holz und Stein (אֱלֹהֵי עֵץ וְאֶבֶן, 5 Mos. 28, 36.); Götter, welche zerstört oder verbrannt werden konnten (2 Mos. 32, 20. 1 Chron. 14, 12.). So sind also unter dem Ausdruck: „andere Götter,” die Gözenbilder der Aegypter, Philister, Ammoniter, Moabiter und anderer heidnischer Völker verstanden, oder wenn man die heidnischen Götter und ihre Bilder unterscheiden will, wenigstens mitbegriffen. Mit den Worten: „Du sollst keine andere Götter oder Elohim außer mir haben,” war zugleich ausgesprochen, daß die Verehrung aller Gözenbilder verboten sey. Hierbei hätte es der Gesetzgeber bewenden lassen können; denn, was in dem folgenden Zusatze gesagt wird, folgte aus dem Hauptsatze von selbst. Aber wegen der Wichtigkeit der Sache, und um dem Volke das höchste aller Gebote recht einzuprägen, wird noch zur Erläuterung der Zusatz beigefügt: „Du sollst dir kein Bildniß machen, und keine Abbildung von dem, was oben im Himmel, und was unten auf der Erde, und was im Wasser unter der Erde ist. Bete sie nicht an, und diene ihnen nicht. Mit diesen Worten wurden nicht die Bilder überhaupt dem jüdischen Volke verboten; denn, daß ihm nicht alle Bildnerei untersagt war, wird Jeder eingestehen, der sich an die Cherubim der Bundeslade erinnert. Was aber mit

jenen Worten untersagt wird, ist die Verfertigung und Anbetung der Gözenbilder, und besonders sind wieder diejenigen gemeint, welche bei den vorhin genannten benachbarten Völkern, den Aegyptern, Philistern, Moabitern, Ammonitern und anderen vorkamen. Die Israeliten sollen sich kein Bildniß machen, kein בִּמְצָא, wie es in dem Hebräischen heißt, das ist: kein gehauenes oder gegossenes Bild, und zwar, wie aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, kein Bild einer Gottheit, kein Gözenbild, keine Elohim von Holz, Stein oder Metall; in welchem Sinne das Wort בִּמְצָא, auch Richt. 17, 3—4. so wie Jes. 40, 19. und 48, 5. steht. Ebenso wird den Israeliten gesagt, daß sie keine מַצֵּבָה, keine Abbildung eines sichtbaren Gegenstandes, er möge an dem Himmel, oder auf der Erde, oder in dem Wasser erscheinen, sich in der Absicht, unter solchen Abbildungen Gottheiten oder Elohim zu verehren, machen sollen; womit überhaupt auf die abgöttische Verehrung von Naturgegenständen, besonders aber auf den Thierdienst der Aegypter hingedeutet wird, wie wir es durch 5 Mos. 4, 16—19. bestätigt finden. Wenn also der Gesetzgeber spricht: „Du sollst dir kein בִּמְצָא machen, und keine מַצֵּבָה, um sie als Elohim anzubeten,“ so enthalten diese Worte kein besonderes und neues Gebot, sondern sie sind ein in das Einzelne eingehender Beisatz zur Erläuterung des allgemeinen Hauptsatzes: „Du sollst keine andere Elohim neben mir haben.“ Dafür stimmt nicht nur der Sprachgebrauch und der Zusammenhang, sondern es trifft auch mit den besonderen Verhältnissen des Gesetzgebers überein, der es mit einem Volke zu thun hatte, bei welchem, wie die Geschichte lehrt, nicht die Neigung, seinen eigenen Gott, Jehova, den Ewigen, Einen und Unsichtbaren abzubilden, bekämpft werden mußte, sondern vielmehr der starke Hang zur Verfertigung und Anbetung heidnischer Gözenbilder, wie das goldene Kalb, der Baal, die Astarte, der Moloch, der

Ramos und andere waren. Richtig sah daher schon Augustinus ein, daß beide Sätze nicht getrennt werden dürfen. In seinem Buche: *Quaestiones in exodum*, quaest. 71. (Bd. 3. Th. 1. S. 443. nach der oben erwähnten Ausgabe) spricht derselbe: „Et re vera, quod dictum est: Non erunt tibi dii alii praeter me, hoc ipsum perfectius explicatur, cum prohibentur colenda signa.” Sodann sagt er ebendasselbst S. 444.: „Illud autem, ubi dictum est: Non erunt tibi dii alii praeter me, apparet huius rei diligentiores executionem esse in iis, quae subiecta sunt. Quo enim pertinet: Non facies tibi idolum, neque ullum simulacrum, quaecunque in coelo sunt sursum, et quaecunque in terra deorsum, et quaecunque in aqua sub terra, non adorabis ea, neque servies illis, nisi ad id, quod dictum est: Non erunt tibi dii alii praeter me?”

Unsere Behauptung aber, daß der Hauptsatz: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,” und der darauf folgende Beisatz, der die Verfertigung und Anbetung heidnischer Götterbilder verbietet, zusammengehören und nur ein einziges Gebot ausmachen, wird auch noch durch die beigefügte Drohung und Verheißung bestätigt: „Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott u. s. w.” Nichts war von jeher in der Religion des Israeliten höher und heiliger, als der Glaube an die Einheit Gottes, und nichts ein größerer Frevel, als die Abgötterei oder der Götzendienst. Wie im mosaischen Gesetze die Warnung vor der Abgötterei oft mit ernstern und furchtbaren Drohungen verbunden ist (5 Mos. 6, 14—15. 11, 16—17. 29, 16—26. 30, 17—20. 32, 21—26.), so sehen wir auch hier dem ersten Gebote, welches die Verehrung des einzigen und ewigen Gottes befiehlt, und allen Götzendienst verbietet, die schwere Drohung beigefügt, daß der Herr, als ein eifriger Gott, die Missethat rächen werde. Gehört der Satz: „Du sollst keine

andere Götter außer mir haben," und der andere: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.," zusammen, so steht die Drohung nebst der Verheißung ganz am richtigen Orte, und stimmt mit dem Geiste der israelitischen Religion und Gesetzgebung vollkommen überein. Trennen wir aber beide Sätze, und machen zwei verschiedene Gebote daraus, so ist es gewiß sonderbar, daß der Satz: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andere Götter außer mir haben," ohne alle weitere Bemerkung hingestellt, und der gleich darauf folgende zweite Satz: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.," mit einer so ernstern Drohung versehen ist. Denn in jedem Falle, wir mögen diese Sätze zu deuten suchen, wie wir wollen, bleibt der erste Satz der bedeutendere, und der Hauptsatz in der ganzen Reihe der zehn Gebote, daher er auch allen voransteht. Hätte der Gesetzgeber beide Sätze als zwei verschiedene Gebote betrachtet, so würde er die Drohung, wenn er sie nur Einem beifügen wollte, gewiß dem ersten beigefügt haben. Er setzte sie aber an das Ende des zweiten Satzes, weil er beide Sätze, wie es auch bei den Sätzen des den Sabbath betreffenden Gebotes der Fall ist, als zusammenhängend und als ein einziges Gebot betrachtet, so daß also die Drohung und Verheißung sich nicht bloß auf den zweiten Satz bezieht, sondern zugleich auf den ersten, oder auf den Inhalt des ganzen Gebotes, welches aus diesen Sätzen besteht.

5.

Dieser Fehler, welcher bei der zweiten Eintheilung begangen wird, daß man den Satz: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben," und den nachfolgenden Beisatz: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.," von einander trennt, wird zwar bei der dritten Eintheilung, welche, wie oben bemerkt wurde, die der heutigen Juden ist, dadurch vermieden, daß sie die

Worte: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft,” für sich allein nehmen, und als das erste der zehn Gebote betrachten. Offenbar aber verwickeln sie sich dadurch in eine andere große Schwierigkeit. Die eben angeführten Worte tragen deutlich das Gepräge einer zu dem Folgenden gehörenden bloßen Einleitung, und nicht eines Gebotes an sich. Das Volk sollte dadurch an den Herrn, den Gott Israels, in dessen Namen die Gebote gegeben wurden, an die Macht und Güte, die er ihm durch die Erlösung von der ägyptischen Knechtschaft bewiesen hatte, und besonders an den Grund, warum es an ihn als den einzigen Gott glauben und keine andere Götter verehren sollte, erinnert werden. Es ist darin eigentlich nichts geboten, sondern die Worte sind ein den zehn Geboten als Einleitung vorangestellter, und besonders zum ersten Gebote gehörender Glaubenssatz, der die Israeliten zur innigen Verehrung Jehova's, als ihres einzigen Gottes, bewegen sollte. Die Art, wie die Juden mit Maimonides aus diesem Glaubenssatze ein wirkliches Gebot machen wollen, um ihn als das erste der zehn voranzustellen, ist offenbar zu gezwungen. Erst mit den Worten: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,” fängt der gebietende Ton an, und erst mit ihnen beginnt das erste Gebot. Daher gestehen auch selbst manche Juden ein, daß allerdings die Worte: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft,” kein Gebot seyen, aber sie glauben, daß dieselben dennoch als einer der zehn Hauptsätze des Dekalogs betrachtet werden müßten, da unter den Worten אֲנִי יְהוָה nicht gerade zehn Gebote, sondern im weiteren Sinn nur zehn Worte oder Aussprüche zu verstehen seyen. Aber auch durch diese Ausflucht wird die dritte Einteilung nicht gerettet. Daß die Worte אֲנִי יְהוָה nicht im

weiteren Sinne als zehn bloße Aussprüche, sondern in engerer Bedeutung als zehn Gebote zu nehmen sind, folgt aus dem Pentateuche selbst. Wir lesen nämlich 5 Mos. 4, 13: „Er verkündigte euch sein Bundesgesetz (אֶת-הַבְּרִית), welches er euch gebot zu thun (וַיִּצְוֶה), die zehn Worte (עֲשֵׂתָם הַדְּבָרִים), und er schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln.“ Die zehn Worte, das Bundesgesetz Israels, sind also etwas, das Jehova gebot zu thun; sie sind Gebote, und nicht bloße Aussprüche. Der Glaubenssatz, welcher voransteht, paßt also wohl als Einleitung, kann aber nicht als das erste der zehn Gebote betrachtet werden.

6.

Von diesen Schwierigkeiten aber, mit welchen die drei ersten Eintheilungen verbunden sind, ist nur die vierte frei, welche von der ersten bloß dadurch, daß im neunten Gebote das Weib statt des Hauses steht, sich unterscheidet.

Diese vierte Eintheilung folgt in Ansehung der Stellung des Weibes dem Deuteronomium. In der Recension der zehn Gebote, welche 5 Mos. 5, 6—18. vorkommt, stehen die Worte: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten,“ vor den Worten: „Laß dich nicht gelüsten nach dem Hause deines Nächsten, noch seines Feldes, noch seines Knechtes, noch seiner Magd, noch seines Ochs, noch seines Esels, noch Alles, was dein Nächster hat.“ In der andern Recension, welche 2 Mos. 20, 2—14. steht, wird zwar zuerst das Gelüsten nach dem Hause des Nächsten, und erst alsdann das nach dem Weibe und den übrigen Gegenständen verboten. Welche der beiden Recensionen aber den Vorzug verdiene, werden wir uns leicht überzeugen. Wenn wir auch den Umstand nicht in Anschlag bringen wollen, daß in der alexandriniſchen Uebersetzung die Worte: οὐκ ἐκιδυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου ebenso im Exodus wie im Deuterono-

mum vorangestellt sind, und daß folglich schon die jüdischen Gelehrten zu Alexandria zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus sich dafür erklärten, daß das Weib vorangestellt werden müsse, so bleibt es doch immer von großer und entscheidender Bedeutung, daß nur bei unserer vierten, auf der Recension im Deuteronomium beruhenden, Eintheilung der zehn Gebote alle die Schwierigkeiten verschwinden, denen die übrigen Eintheilungen unterworfen sind, und daß doch eine der vorhandenen Eintheilungen die richtige seyn muß.

Unsere vierte Eintheilung ist die einzige, in welcher zehn wirkliche, und dem Inhalte nach von einander wesentlich verschiedene Gebote erscheinen; und dadurch trägt sie vor allen anderen das Gepräge der Richtigkeit an sich. In ihr finden wir nichts auf gezwungene Weise Getrenntes oder Verbundenes. Im ersten Gebote stehen diejenigen Sätze beisammen, welche zusammengehören. Bei den zwei letzten Geboten aber erscheint das Weib von dem Hause und den übrigen Gegenständen getrennt, und diese Trennung stimmt ganz mit den ehemaligen Verhältnissen des israelitischen Weibes überein. Die Ehefrau war nicht in dem strengen Sinne, wie die in dem zehnten Gebote genannten Gegenstände, Eigenthum des Mannes. Sie war nicht den Sklaven und Sklavinnen gleich, sondern stand in ihren Rechten höher als diese. Sie konnte von ihrem Manne nie verkauft, sondern nur entlassen werden. Schon hieraus ersieht man, warum das Weib, getrennt von den Sklaven und Sklavinnen, so wie von den übrigen Eigenthumsachen, in einem besonderen Gebote erscheinen konnte. Aber auch die Art, wie der Israelite die Frau des Nächsten, wenn er sie begehrte, ihm entziehen und sich zueignen konnte, war von der Art, wie er etwas Anderes ihm entziehen konnte, ganz verschieden. Andere Eigenthumsachen konnten dem Besitzer entweder durch Diebstahl und Raub, oder auf dem Wege des Betrugs im Handel und Wandel,

entzogen werden. Wer aber das Weib des Nächsten begehrte, konnte, wofern er ihren Mann nicht durch Mord aus dem Wege räumen wollte, nur durch Beförderung einer Ehescheidung, und zwar nur im Einverständnisse mit dem Weibe, seine Absicht erreichen. Bekanntlich konnte, wie wir aus 5 Mos. 24, 1. wissen, und wie Michaels in seinem Mosaischen Rechte, Bd. 2. S. 119. und 120., ausführlich gezeigt hat, der Mann im jüdischen Staate seine Frau, oder eine seiner Frauen, wenn sie sich sein Mißfallen zugezogen hatte, sogleich entlassen, indem er ihr einen Scheidebrief zustellte. Bei diesem Gesetze, welches Moses, wie Christus sagt, dem Volke wegen seines Herzens Härte zugestand, war es demjenigen, der die Frau des Nächsten begehrte, gar leicht möglich, im Einverständnisse mit ihr durch Beförderung der Ehescheidung zu seinem Ziele zu gelangen. Schon Luther bemerkte dieses in seinem großen Katechismus, S. 450. (nach der Ausgabe der symbolischen Bücher von Walch): „Da mußten sie nun,“ sagt er, „unter einander die Fahr stehen, wenn Jemand eines Andern Weib gerne gehabt hätte, daß er irgend eine Ursache nehme, beide sein Weib von sich zu thun, und dem Andern seines auch zu entfremden, daß ers mit gutem Fug an sich brächte.“ Besonders konnte der, welcher nach der Frau eines Andern trachtete, die Scheidung dadurch bewirken, entweder, daß er die Frau bei ihrem Manne durch angestellte Verleumdungen in ein übles Licht stellte, und sie ihm auf diese Weise verhaßt machte, oder daß er dieselbe veranlaßte, dem Manne das Leben so lange zu verbittern, bis er sie entließ, oder daß er durch Geld oder Gut den Mann bewog, ihr einen Scheidebrief zuzustellen. Diesen schlimmen Folgen, welche das Gesetz der Ehescheidung so leicht herbeiführen konnte, suchte nun der Gesetzgeber, nachdem er einmal das Gesetz selbst dem Volke hatte zugestehen müssen, so viel als

möglich vorzubeugen; und für das beste Mittel hierzu hielt er, daß er im Namen Jehova's, des ewigen und einigen Gottes Israels, das neunte Gebot aufstellte: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten.“ Dadurch, daß dieses Gebot in der Reihe der heiligen zehn Gebote des Bundesgesetzes erschien, erreichte er den Zweck, daß jeder Israelite, wenn er nicht in den Augen des Volkes als ein Verächter Jehova's und seines Bundes angesehen seyn wollte, sich scheuen mußte, nach dem Weibe des Nächsten zu trachten und es ihm zu entziehen. Es war nichts Geringeres als der Verlust der öffentlichen Achtung, den jeder Jude fürchten mußte, der sich solche verbrecherische Umtriebe erlaubte. So haben wir nun zehn wirkliche, und ihrem Inhalte nach wesentlich verschiedene Gebote. Das erste ist gegen die Abgötterei gerichtet; das zweite gegen den Mißbrauch des Namens Gottes; das dritte gegen die Entweihung des Sabbath's; das vierte gegen die Verachtung der Eltern; das fünfte gegen den Mord; das sechste gegen den Ehebruch; das siebente gegen den Diebstahl; das achte gegen falsche Zeugnisse; das neunte gegen das Bestreben, das Weib des Nächsten vermittelt der Scheidung der Ehe zu erlangen; das zehnte gegen das Bestreben, dem Nächsten sein Haus, sein Feld, seine Sklaven, seine Lastthiere, oder sonst ein verkäufliches Eigenthum auf betrügerische Weise zu entziehen, oder überhaupt gegen Mißgunst und betrügerische Habsucht. Das neunte und zehnte Gebot sind gegen Verbrechen gerichtet, die unter dem Scheine des Rechtes begangen werden konnten. Nachdem der Gesetzgeber im sechsten den Ehebrecher, und im siebenten den Dieb als Verbrecher im Staate bezeichnet hatte, so wollte er auch noch diejenigen, welche, ohne Ehebruch zu begehen, nach dem Weibe des Nächsten strebten, so wie diejenigen, welche, ohne einen eigentlichen Diebstahl zu verüben, auf andere unrechtmäßige Weise dem Nächsten sein Eigenthum abzugewinnen suchten, als Ver-

brecher bezeichnen; und dieses that er im neunten und zehnten Gebote.

Dieses sind die zehn Gebote, die Grundpfeiler, auf welche der Gesetzgeber das Wohl des Volkes hauptsächlich gründen wollte. Betrachten wir die Verhältnisse des Volkes, so dürfen wir uns nicht wundern, daß das Weib im neunten Gebote seine besondere Stelle hat; sondern es müßte uns nach allem bisher Gesagten vielmehr befremden, wenn der Gesetzgeber das Weib mit dem Hause, dem Felde, den Sklaven, Lastthieren, und dem übrigen verkäuflichen Eigenthume zusammengestellt, und das wichtige neunte Gebot unter das zehnte hineingeschoben hätte.

Hierbei ist nicht außer Acht zu lassen, daß der Gesetzgeber auf die Worte: „Du sollst nicht begehren“ (לֹא תִחְמֹד), bloß das Weib und nicht die übrigen Gegenstände folgen läßt. Er sagt nicht: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch sein Haus, noch sein Feld, noch seinen Knecht, noch seine Magd, noch seinen Ochsen, noch seinen Esel, noch Alles, was dein Nächster hat.“ Er spricht vielmehr: Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten,“ ohne etwas Anderes beizufügen. Sodann beginnt er von Neuem: „Laß dich nicht gelüsten (לֹא תִחְמֹד) des Hauses deines Nächsten, noch seines Feldes u. s. w.“ Auch dieser Umstand, welchen schon Augustinus bemerkte, dient zur Bestätigung, daß die beiden letzten Sätze des Dekalogs nicht als ein einziges Gebot zusammengehören. Sonst würde wohl der Gesetzgeber die Worte: „Du sollst nicht begehren,“ oder: „Laß dich nicht gelüsten,“ nur ein einziges Mal gesagt, und alle dazu gehörenden Gegenstände nach einander beigefügt haben.

7.

Von besonderer Bedeutung aber ist noch der Umstand,
 Stud. Jahrg. 1886.

daß unsere vierte Eintheilung mit der im Pentateuch selbst bezeichneten völlig übereinstimmt.

Betrachten wir nämlich den hebräischen Text, 5 Mos. 5, 6—18., so finden wir, daß dieser Text, welcher die zehn Gebote enthält, in Abschnitte oder kleine Paraschen getheilt ist. In den Handschriften des Gesetzes, welche die Juden in den Synagogen gebrauchen, sind diese Abschnitte bekanntlich vermitteltst leer stehender Räume, in den gedruckten Bibeln aber mit den Buchstaben ו oder ב bezeichnet, je nachdem die Paraschen geschlossene (פסוקים), oder offene (פסוקים) sind. Da über der hebräische Text der zehn Gebote in den Handschriften und gedruckten Bibeln gerade in nicht mehr und nicht weniger als in zehn Abschnitte getheilt ist, von welchen jeder ein Gebot, und einigemale nur mit zwei Worten, wie zum Beispiel: $\text{אֶתְּנֶנְךָ$, in sich faßt, indeß solche kurze Paraschen sonst im Pentateuch nicht vorkommen, so haben wir hier-offenbar eine im Pentateuch selbst bezeichnete, uralte Eintheilung der zehn Gebote, welcher zugleich die Absicht zu Grunde liegt, den Lesern anzudeuten, wie die Gebote eingetheilt werden sollen.

Auch diese Eintheilung faßt die Einleitung: „Ich bin der Herr, dein Gott u. s. w.“ den Hauptsatz: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,“ den Beisatz: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.“, und die angehängte Drohung und Verheißung als das erste Gebot zusammen, und trennt die beiden letzten Sätze des Dekalogs so, daß die Worte, welche das Gelüsten nach dem Weibe des Nächsten verbieten, als das neunte, und die, welche das Gelüsten nach dem Hause, Felde und übrigen Eigenthume untersagen, als das zehnte Gebot erscheinen. Ueberhaupt ist sie unserer vierten Eintheilung völlig gleich. Ebenso finden wir auch bei der im Exodus enthaltenen Recension diese Eintheilung durch kleine Paraschen bezeichnet, nur mit dem Unterschiede, daß hier durch ein Versehen das Haus an die Stelle des

Weibes kam. In jedem Falle wird uns durch die im Pentateuch bezeichnete Eintheilung in beiden Recensionen angedeutet, daß wir die zwei letzten Sätze des Dekalogs nicht in Ein Gebot vereinigen, und die Sätze des Gebotes, das nach unserer vierten Eintheilung das erste ist, ebenso wenig in zwei Gebote trennen sollen.

Gewiß ist die im Pentateuch bezeichnete Eintheilung sehr alt, und noch älter als die, welche wir bei Philo und Josephus finden, so wie auch als die, welche bei den Juden unserer Zeit vorkommt; sonst würde dieselbe nicht mit allgemeiner Zustimmung in den Pentateuch aufgenommen worden seyn. Eine feste und allgemein herrschende Ueberzeugung, daß sie die richtige und ursprüngliche sey, muß das Volk und die Schriftgelehrten bewogen haben, sie in den Pentateuch aufzunehmen. Wir können uns, was die Entstehung dieser Eintheilung betrifft, zwei Fälle denken. Entweder waren schon auf den steinernen Tafeln des Gesetzgebers die einzelnen Gebote durch Absätze oder Zwischenräume bezeichnet, und diese Eintheilung ging dann in die Handschriften über, und pflanzte sich von Jahrhundert zu Jahrhundert fort; und in diesem Falle folgt von selbst, daß sie die älteste und einzig richtige ist. Oder der Gesetzgeber, von der Ansicht geleitet, daß die Eintheilung der zehn Gebote schon durch die Verschiedenheit ihres Inhaltes deutlich genug sey, und außerdem bei den Schriftgelehrten im mündlichen Unterrichte ihre Erläuterung finden werde, bezeichnete dieselbe nicht auf seinen Tafeln, und sie wurde folglich erst später von den Schriftgelehrten in den Pentateuch gebracht. Sey es aber, daß die Schriftgelehrten dieses schon vor der allgemeinen Eintheilung des Pentateuchs in Paraschen, oder erst mit dieser thaten, so war gewiß immer ein überaus wichtiger und zuverlässiger Grund vorhanden, welcher die jüdischen Schriftgelehrten bewog, den Text der zehn Gebote so, wie es geschah, im Pentateuch einzutheilen, und welcher alle

Juden bestimmte, diese Eintheilung in die Handschriften aufzunehmen, womit dieselbe öffentlich für die richtige und ursprüngliche erklärt wurde. Dieser Grund war kein anderer, als daß das Volk und die Schriftgelehrten die Gewißheit hatten, diese Eintheilung, welche sie in das heilige Gesezbuch aufnahmen, sey die von jeher allgemein als richtig anerkannte, vom Volke treu fortgepflanzte und heilig bewahrte, und einzig gültige. Die allgemeine Anerkennung, die einst dieser Eintheilung durch die allgemeine Aufnahme in den Pentateuch zu Theil wurde, von einem für das Herkömmliche so eifrigen Volke, und von seinen in Religionsfachen überaus bedächtlichen Schriftgelehrten, ist die sichere Bestätigung unserer schon aus der übrigen Beschaffenheit derselben Eintheilung geschöpften Ansicht, daß sie die ursprüngliche, und folglich älter als die übrigen ist. Zu welcher Zeit auch dieselbe in die Handschriften gekommen seyn mag, so können wir nicht wohl annehmen, daß damals, als ihre Aufnahme in den Pentateuch geschah, schon andere Eintheilungen unter dem Volke und den Schriftgelehrten vorhanden waren. Denn wenn die Frage, welches die richtige und ursprüngliche Eintheilung sey, damals zweifelhaft gewesen wäre, so würde wohl gar keine Eintheilung, und am allerwenigsten eine mit allgemeiner Zustimmung, in den Pentateuch gekommen seyn; zumal, da die Juden leicht hätten einen Ausweg nehmen, und alle zehn Gebote im Pentateuch in eine einzige Parasche zusammenfassen können. Ueberhaupt läßt sich bei der überaus hohen Ehrfurcht der Juden vor Allem, was ihr Gesetz, und besonders den vornehmsten Theil desselben, betraf, nicht wohl denken, daß neben der ursprünglichen und herkömmlichen Eintheilung noch andere Eintheilungen entstehen konnten, ehe ein höchst dringender Grund sie nöthigte, von jener abzuweichen.

Was war nun aber der Grund, daß die Juden, wenn die im Pentateuch noch jetzt bezeichnete Eintheilung einst

allgemein als die herkömmliche betrachtet wurde, dennoch von ihr abwichen, und daß unter ihnen noch andere Eintheilungen aufkamen? — Leichtsinrige Neuerungsſucht war es nicht, denn dieſe ſtimmt mit der Art, wie das Volk und ſeine Gelehrten über Religionsſachen ſchon damals zu denken pflegten, nicht überein. Der Grund war wohl kein anderer, als daß im Exodus, wo die nämliche Eintheilung wie im Deuteronomium vorkommt, durch irgend ein Verſehen das Haus an die Stelle des Weibes kam. So lange die beiden Recenſionen in dieſer Hinſicht nicht verſchieden waren, ſo konnten die Juden an keine andere als an die gewöhnliche Eintheilung denken. Durch ein Verſehen aber geſchah es, daß im Exodus die Worte ~~וְאֵת~~ und ~~וְאֵת~~ ihre Stellen verwechſelten. So lange man dieſe Verwechſelung nicht ſo ſehr beachtete und ihre Folge nicht beachtete, blieb es bei der alten, herkömmlichen Eintheilung noch allenthalben; aber es konnte nicht ausbleiben, daß die jüdiſchen Gelehrten früher oder ſpäter durch die Verwechſelung in große Verlegenheit geriethen. Dieſe Verlegenheit mußte nämlich entſtehen, wenn ſie, wie es ſpäter geſchah, jedes einzelne Gebot nach ſeiner Reihenzahl bezeichnen wollten, und es ihnen beim neunten einfiel, daß hier im Exodus das Haus ſtatt des Weibes ſtehe. Folgt ſie nun, in Uebereinstimmung mit der herkömmlichen Eintheilung, dem Deuteronomium, indem ſie die Worte: „Du ſollſt nicht begehren das Weib deines Nächſten,” für das neunte Gebot erklärten, ſo erklärten ſie dadurch zugleich auch die Eintheilung im Exodus, in welcher die Worte: „Du ſollſt nicht begehren das Haus deines Nächſten,” als das neunte Gebot erſcheinen, für falſch, und geſtanden vor dem Volke einen Irrthum in dem Geſetzbuche ein. Folgt ſie aber dem Exodus, ſo legten ſie in Anſehung der im Deuteronomium enthaltenen Eintheilung das nämliche Geſtändniß ab. Zwar konnten ſie geradezu erklären, daß die Verwechſelung in

einer der beiden Recensionen durch ein Versehen entstanden sey, aber ihre ängstliche Bedenklichkeit bei einer ihnen so heiligen Sache, welche die Hauptgebote ihres Gesetzes betraf, erlaubte ihnen nicht, dieses zu erklären, oder eine der beiden Recensionen zu ändern, um sie wieder mit einander in Einklang zu bringen. Durch diese Verlegenheit sahen sie sich genöthigt, einen Ausweg zu suchen. Jetzt erst durch die Noth zu dem Zweifel veranlaßt, ob nicht vielleicht die Gebote nach dem Sinne des Gesetzgebers auf eine andere Art als gewöhnlich einzutheilen seyn möchten, fanden sie ihren Ausweg darin, daß sie die zwei letzten Gebote des Dekalogs als Ein Gebot zusammenfaßten, und dagegen das erste in zwei theilten. Dadurch gewannen sie den Vortheil, daß die Versetzung der Worte ~~וְאֵלֶיךָ~~ und ~~וְאֵלֶיךָ~~ nicht mehr so wichtig erschien, da es, sobald als das Weib und das Haus zu Einem Gebote gehörten, im Wesentlichen einerlei war, ob das Weib vor dem Hause, oder das Haus vor dem Weibe stand. Diesem Beispiele, mit dem einige der jüdischen Gelehrten vorangingen, folgten allmählich auch andere, und die im Pentateuch bezeichnete Eintheilung trat nach und nach immer mehr in den Hintergrund. Besonders konnte es, so bald als der ganze Pentateuch in große und kleine Paraschen getheilt worden war, um so leichter geschehen, daß unter der großen Menge der Sethumoth und Pethuchoth die Abschnitte des Textes der zehn Gebote nicht mehr sehr beachtet wurden. Dabei aber konnten die jüdischen Gelehrten doch über die Art, wie sie das erste Gebot trennen wollten, nicht einig werden, weil eine solche Trennung nur mit Zwang geschehen konnte. Einige, wie Philo und Josephus, hielten es für das Beste, die Worte: „Du sollst keine andere Götter außer mir haben,” von dem nachfolgenden Beisatze: „Du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w.,” zu trennen, und zwei Gebote daraus zu machen. Andere dagegen wollten lieber diese beiden Sätze mit ein-

ander verbunden lassen, und bloß die Einleitung: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten führte, aus dem Hause der Knechtschaft,“ als das erste Gebot betrachten; und diese Ansicht bekam dadurch, daß ihr die berühmtesten Rabbinen des Mittelalters beipflichteten, bei den späteren Juden den Vorzug.

Dessen ungeachtet aber ging die ursprüngliche Eintheilung nicht ganz unter. In der christlichen Kirche blieb sie noch lange bei manchen Gelehrten geachtet. Augustinus kannte und vertheidigte sie, und Petrus Lombardus nahm sie auf. Erst zur Zeit der Reformation, als Luther, ohne dem Gegenstande ein sorgfältiges Nachdenken zu widmen, der Recension des Exodus folgte, was auch von der Kirchenversammlung zu Trident geschah, und als Calvin, ebenfalls ohne hinlänglichen Grund, dem Origenes beipflichtete, was auch die griechische Kirche that, wurde die richtige Eintheilung allmählich unter den Christen ziemlich vergessen. Jedoch dauerte sie auch jetzt noch in den Handschriften und gedruckten Bibeln fort. Selbst in den Synagogenrollen, welche die Juden bei ihrem Gottesdienste gebrauchen, steht sie noch, durch Absätze oder leere Räume bezeichnet. Ihre Spuren zu vernichten, oder die Abschnitte einzelner Gebote in ihrem heiligen Gesetzbuche zu ändern, wagten dieselben bis auf den heutigen Tag nicht. Eine hohe Ehrfurcht vor dem Herkömmlichen hielt die Juden durch alle Jahrhunderte hindurch ab, dieses zu thun. So sind die Spuren der alten, ursprünglichen Eintheilung im Pentateuch unvertilgt geblieben. Sie bestätigen uns unsere Ansicht, daß nur unsere vierte Eintheilung, die mit der im Pentateuch enthaltenen übereinstimmt, die echt mosaische sey; denn die Frage, ob wir bei dem neunten Gebote der Recension im Exodus oder der im Deuteronomium folgen sollen, kann uns nicht zweifelhaft seyn, wenn wir den Dekalog im Zusammenhange genau

betrachten, und uns in das mosaische Zeitalter zurückdenken.

8.

Nach allem diesem ist es also nur unsere vierte Eintheilung, die uns als die echte und ursprüngliche erscheint. Ihr zunächst steht die römisch-katholische und lutherische, welche nur darin abweicht, daß in ihr das Haus an der Stelle des Weibes steht. Weiter entfernt ist sowohl die der Juden unserer Zeit, als auch die der Griechen und Reformirten.

Nicht zu leugnen ist zwar, daß das Gebot: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten,“ welches nach unserer Eintheilung als ein besonderes erscheint, in dem Sinne, welchen Moses mit demselben verband, für jene Zeit und jene Verhältnisse wichtiger war, als für die Zeit und Verhältnisse, worin wir leben. Solche verbrecherische Umtriebe, durch welche in der mosaischen Verfassung einem Manne sein Weib vermittlest der Veranlassung einer Ehescheidung entzogen werden konnte, können bei unseren Verhältnissen, bei welchen die Ehescheidungen mit viel größeren Schwierigkeiten verbunden sind, nicht mehr so leicht vorkommen. Mag man aber das Gebot, welches das Weib des Nächsten zu begehren verbietet, für sich als ein besonderes betrachten, oder mit dem zehnten verbinden, so kommt dabei, sobald als man die Rechtsverhältnisse des Volkes, zu welchem Moses sprach, in Erwägung zieht, immer der nämliche, ursprünglich darin enthaltene, Sinn zum Vorschein; und in jedem Falle bleibt nichts Besseres übrig, als im christlichen Volksunterrichte auch dieses Gebot, wie überhaupt den ganzen Dekalog, wenn gleich mit Hinweisung auf den ursprünglichen Sinn, doch zugleich im höheren, das heißt, im christlichen Geiste aufzufassen.

So Vieles hat sich im Laufe der Jahrtausende verändert, seit Moses auf dem Sinai stand. Die heidnischen

Gözenbilder, zu deren Verehrung einst das jüdische Volk einen so starken Hang hatte, sind mit ihrem Reize unter uns auf ewig verschwunden. Der christliche Sonntag ist an die Stelle des jüdischen Sabbath's getreten. Die Rechte der Ehegatten sind anders geworden, und die Verhältnisse zwischen den Herrschaften und dem Gesinde sind nicht mehr so, wie sie waren. Eine höhere, reinere und vollkommere Erkenntniß Gottes ist durch den in die Welt gekommen, der das Licht der Welt war, und in dessen Person, Lehren, Thaten und Schicksalen die Fülle der Gottheit den Menschen sich offenbarte; und durch ihn feiert die Christenheit eine andere, und höhere Erlösung, als die, welche Moses im Eingange zum ersten Gebote als Beweggrund zur Verehrung Gottes dem jüdischen Volke erwähnt. Was folgt aber aus allem diesem? Nur, was wir bereits erwähnten, daß die Gebote nicht bloß im ursprünglichen Sinne, sondern zugleich im christlichen Geiste aufzufassen sind.

Noch stehen die zehn Gebote vor uns als heilige Zeugnisse der Größe jenes gottgesandten Propheten, der sie einst vom Sinai herab zum Volke brachte, und dessen Name wie ein prächtiger Stern aus dunkler Nacht ewig glänzt. Sie sind herrliche Denkmale der Sittenlehre der Vorzeit, unumstößliche Grundpfeiler des Wohls der Menschen und Völker, treffliche Anknüpfungspunkte an die christliche Sittenlehre, und bestätigt durch das Zeugniß des Sohnes Gottes, welcher versicherte, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz aufzulösen. Sie enthalten, wenn man ihre äußere Hülle abstreift, die der Zeit angehört, in welcher sie gegeben wurden, doch ewige sittliche Wahrheiten. Aber für uns sind diese Gebote nur dann recht angemessen, wenn sie ihre Verklärung im Geiste und Lichte desjenigen finden, der einst sprach: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen.“

3.

Ob in der Stelle Matth. XI, 12. ein Lob oder ein Tadel enthalten sey?

Von
Alexander Schweizer *).

„*Ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιάσται ἀρπάξουσιν αὐτήν.*“ —

Wir führen die vier verschiedenen Auslegungen dieser Stelle an, unter deren eine sich jede sonst noch vorgebrachte wird einordnen lassen:

- 1) „Aber von den Tagen Johannis des Täufers an bis auf jetzt leidet das Reich der Himmel Gewalt, und die Gewalt Lebenden reißen es an sich.“ So Luther, die Zürchersehe Kirchenübersetzung und viele Andere b).

a) Diese schwierige Stelle wählte ich, von den gewöhnlichen Auslegungen nicht befriedigt, zu einer öffentlichen Probevorlesung, welche ich bei der Habilitation zum Privatdocenten der Theologie in Zürich zu halten hatte, und theile die Sache hier in derselben Form mit; denn verschieden muß ohne Zweifel die Form seyn nach dem Zwecke des Vortrags. Nur Weniges glaubte ich später beifügen zu müssen, was aus Rücksicht auf die der Vorlesung gestattete Zeit weggeblieben war.

- b) De Wette's Uebersetzung scheint hier mehr nach Deutlichkeit als Genauigkeit zu streben, denn mag auch *βιάζεται* bedeuten „es wird mit Gewalt erstrebt,“ so doch schwerlich *βιάσται* „die es erstreben,“ weil so der Begriff des Wortes einer bloß erläuternden Ergänzung hat Platz machen müssen. — Auch Henneberg bleibt im Grunde bei dieser Auslegung, wenn er gibt: Das Himmelreich ruft dringend auf her zu kommen, und die Aufgerufenen zeigen eine sehr große Begierde, hinzuzukommen.

- 2) „Das Himmelreich bricht mit Gewalt herein und man reißet es an sich mit Gewalt, mit eifriger Begierde.“ — So Heumann u. A. a).
- 3) „Regnum dei vim patitur (i. e. praecones eius, quorum unus Ioannes iam in carcerem erat coniectus) et qui vim ei faciunt, eripiunt hoc regnum hominibus.“ So Bretschneider.
- 4) „Seit den Tagen Johannis des Täufers bis jetzt sucht man das Himmelreich mit Gewalt zu erstürmen, doch die Stürmer zerreißen es nur.“ — Dieß ist die Uebersetzung von Schultheß.

Diese vier Auffassungen der Stelle ordnen sich in zwei Classen ein, sobald wir fragen: Will Christus in unserm Verse etwas Erfreuliches oder Unerfreuliches behaupten, spricht er Lob aus oder Tadel, Ermunterung oder Abmahnung und Warnung? Die beiden ersten Erklärungen lassen ihn rühmen, daß seit den Tagen Johannis die Sache des Himmelreiches sehr erfreulichen und raschen Fortgang habe, nehme man nun *passiv*, „es wird mit Gewalt erstrebt und mit Gewalt Strebende reißen es an sich,“ oder *neutral* „es schreitet mit Macht vor;“ die beiden letztern aber lassen ihn eine Klage aussprechen, „es werde Gewalt geübt“ in Beziehung auf das Himmelreich,“ mag nun dieses eine absichtlich feindselige Tendenz seyn, oder ein gut gemeinter aber verderblicher Eifer.

Ehe wir nun darauf eingehen, ob Christus lob oder tadelte, haben wir die jeder von beiden Ansichten möglichen Differenzen auszugleichen, um durch dieselben dann

-
- a) Charakteristisch erklärt Dr. Paulus: „Seit Johannes die himmelsartige Regierung ankündigte, drängt sie mit Macht heran, und wer mit Macht ihr entgegenkommt, kann sie wie herreißen und sich früher zueignen.“ —
 - b) Mag man nun übersetzen: „zerreißen es,“ oder „auserunt, entziehen es den Menschen,“ beides kommt dem Sinn und Erfolg nach auf dasselbe hinaus.

nicht mehr gehindert zu werden bei Beantwortung jener Hauptfrage.

Gesetzt also, Christus spreche ein Lob aus, so ist in diesem Falle *βιάζεται* entweder neutral zu nehmen oder passiv, „es schreitet mit Gewalt vor,“ oder, „es wird mit Gewalt erstrebt.“ Viele entscheiden sich für das erstere, weil sie behaupten, *βιάζομαι* komme nicht vor in erweislich passiver Bedeutung. Wir wollen darum diesen Zweifel heben durch Nachweisung von Stellen, in denen *βιάζομαι* entschieden passive Bedeutung hat ^{a)}. Daß auch nach Homer Od. μ. 297.: *Εὐρύλοχ', ἥ μάλα δὴ με βιάζεται μοῦνον ἔοντα* das Activum *βιάζω* gebraucht worden sey, s. Bekkeri anecd. p. 86. 1. Daher wurde natürlich *βιάζομαι* häufig mit passiver Bedeutung gebraucht. Vgl. außer Homer Il. π. 102.: *βιάζεται γὰρ βελέεσσι*, Sophocl. Ant. 1060.: *ἐκ σοῦ βιάζονται τάδε*. Oed. R. 524.: *τοῦναιδος ὄργῃ βιασθὲν μᾶλλον ἢ γνώμῃ φρενῶν*. Antiphon. 2. β. §. 4.: *μὴ ἀπολογεῖσθαι μόνον βιαζόμενος* — 3. β. §. 2.: *ὑπὸ δὲ σκληρᾶς ἀνάγκης βιαζόμενος* — 4. δ. §. 5.: *ὕπ' ἐκείνου βιαζόμενος ἐξήμαρτον*. Daß auch Antiphon's Schüler Thucydides *βιάζομαι* passivisch gebraucht hat, zeigt Poppo prolegg. I. 1. p. 185. Natürlich kommt nun auch *βεβιάσμαι* und *ἐβιάσθην* passivisch vor, Beispiele bringt bei Dindorf ad H. Stephanum Paris. vol. 2. p. 237 sq. — Diese Stellen mögen genügen, den passiven Gebrauch von *βιάζομαι* nachzuweisen, ein besonderer Sprachgebrauch des neuen Testaments aber läßt sich nicht voraussetzen und auch nicht zeigen, da das Wort außer in unserer Stelle nur noch Luk. XVI, 16. sich findet, auf eben so streitige Weise. — Neben der passiven ist nun freilich noch häufiger die neutrale Bedeutung des Medium, daher wir

a) Ich benutze hier dankbar, was auf meine Vorlesung hin einer unserer ausgezeichneten Philologen, Hr. Dr. Sauppe, mir aus seinen philologischen Sammlungen über *βιάζομαι* freundschaftlich mitgetheilt hat. Vgl. Passow's Handwörterb. s. v.

hiefür als für etwas Unbezweifeltes nicht erst Stellen anführen wollen. — Unser *βιάζεται* kann also sprachlich eben so gut passiv wie neutral genommen werden, und im Worte selbst liegt kein Entscheidungsgrund für das eine oder andere. — Schreiten wir aber zum zweiten Gliede unseres Satzes vor, „καὶ βιάσται ἀπαράγωνσιν αὐτήν,“ so läßt sich dieses nicht wohl an jenes erste anschließen, wenn *βιάζεται* neutral verstanden wurde; denn Gewaltthätige lassen sich nicht füglich einführen an den Satz: „Das Reich schreitet mit Gewalt vor;“ wohl aber wenn gesagt wurde: „es wird mit Gewalt erstrebt,“ läßt sich, weil Personen als handelnd darin angedeutet sind, fortfahren „und Gewalt Uebende reißen es an sich.“ Heumann scheint dieses zu fühlen, wenigstens will er *βιάσται* nicht als Subject anerkennen, sondern faßt es als Apposition zum Prädicat: „Man reißt es an sich auf gewaltsame Weise.“ Indes stützt er diese Auffassung auf einen Grund, dessen Unhaltbarkeit längst erkannt ist; er meint, *βιάσται* könne nicht Subject seyn, weil ihm der Artikel fehle. In Winer's Grammatik 3te Aufl. S. 100. sind aber genug Beispiele angeführt von Nominativen, die, obgleich ohne Artikel, doch Subject sind und nicht Prädicat, so wie sich auch Nominative mit dem Artikel dennoch als Prädicat gebraucht finden. Auch Tholuck zwar bemerkt zu der in dieser Sache berühmten Stelle Joh. 1, 1. „θεὸς ἵστί Prädicat, es kann dies schon aus dem Fehlen des Artikels geschlossen werden.“ Weiter fügt er jedoch das wohl Richtigere bei, der Artikel könne vor dem Prädicat stehen, sobald dasselbe ein bestimmtes Subject bezeichnet. Daher fehle denn der Artikel an jener Stelle nicht bloß weil θεὸς Prädicat ist, sondern — aus einem andern Grunde. — Man beruft sich hierbei auf den alten Kanon des Jesuiten Sanctius: Illud nomen, cui articulus praeponitur, subiectum est enunciati, wobei Glassius wohl erinnert, fallere interdum hanc regulam. Z. B. führen wir an Joh. 20, 31.

Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, wo unleugbar Χριστός ungeachtet des Artikels das Prädicat ist, also Ἰησοῦς obgleich ohne Artikel das Subject a). Wollte man nun an unserer Stelle aus diesem unhaltbaren Grunde βιάσθαι zum Prädicate ziehen: so käme noch das Harte hinzu, einen unmittelbar vor dem Zeitwort stehenden Nominativ als Prädicat zu nehmen und dafür als Subject erst etwas Unbestimmtes ergänzen zu müssen. Vielmehr ist ganz in der Ordnung, daß βιάσθαι hier obgleich Subject doch den Artikel nicht hat, weil es nämlich eine unbekannte Größe bezeichnet. Das Himmelreich wird gewaltsam behandelt und „solche Gewalt Uebende“ reißen es an sich. Es war nicht gesagt, von wem Gewalt geübt werde, darum läßt sich nicht fortfahren, *οὐ βιάσθαι*, als ob diese schon irgendwie bezeichnet wären. Somit ist die Erklärung: „Das Himmelreich kommt mit Gewalt und man reißt es mit Gewalt an sich — oder Gewalt Uebende reißen es an sich“ aus syntactischen Gründen aufzugeben, zumal die andere, weit

- a) Für diesen grammatischen Punct scheint mir beachtet werden zu müssen, was Schultheß in einer mir handschriftlich mitgetheilten Erörterung über Joh. 1, 1. anmerkt, daß, wenn Subject und Prädicat ledige Substantiva sind ohne irgend einen bestimmten Zusatz, die Griechen, und namentlich die neutestamentl. Schriftsteller, nur das eine von beiden zu artikuliren pflegen, daher hiegegen verfloßene Stellen für corrupt anzusehen seyen. Jener λόγος aber komme der Natur der Bedeutung nach bei Johannes nie ohne Artikel vor; sondern wo λόγος ohne Artikel stehe, sey es in dem Sinne wie 1 Joh. 3, 18.: οὐκ ἐν λόγῳ, ἀλλ' ἐν ὀνείῳ, daher ὁ Θεὸς ἐστὶν λόγος heißen würde: Gott ist ein Schein, nichts Wirkliches. Nomina propria oder rerum unicarum et singularium können in keinem Nebesatz Prädicat seyn, mögen sie vorn oder hinten, mit oder ohne Artikel stehen. Daher ist des Sanctius Kanon auf nomina appellativa und vocabula communia einzuschränken. Sage ich: David ist der König, oder der König ist David, der David ist König oder König ist der David: immer bleibt David als Eigennamen Subject. Zu den Eigennamen zählen die nomina rerum singularium, z. B. Erde, Mond, Sonne u. s. w. Sobald man Θεὸς zum Prädicate macht, spricht man als Polytheist.

natürlichere dem Sinne nach völlig dasselbe sagt. Die Erklärungen, welche ein Lob ausdrücken wollen, reduciren sich so auf die: „Das Himmelreich wird gewaltsam, d. h. eifrig, erstrebt, und Gewalt Liebende, d. h. sich Anstrebende, reißen es an sich.“ a).

Nun wird aber auch der bedauernde, warnende oder tabelnde Sinn, welchen unser Vers haben kann, auf zweifache Weise aufgefaßt: „Dem Himmelreiche wird Gewalt angethan,“ entweder wie Bretschneider will, mit der bewußt feindseligen Absicht, es zerstören, den Menschen wegreißen zu wollen b), z. B. von Seite obrigkeitlicher Autoritäten, wie ja eben im Zusammenhang unserer Stelle Johannes der Täufer als Gefangener erscheint; — oder aber: Das Himmelreich wird gewaltthätig behandelt mit der unbesonnenen Absicht, es herbeizwingen zu wollen, also von zelotisch gesinnten Stürmern. — Schon sprachliche Gründe stimmen uns für das letztere, indem erst, wenn *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* nicht könnte im eigentlichen Sinne genommen werden, sich Veranlassung fände, an das weiter liegende zu denken, daß seine Herolde gemeint seyen. Doch dieses dahingestellt, weil freilich am Ende das Reich Gottes immer aus seinen Bürgern besteht und die Verkündiger mit dazu gehören, also auch Johannes als Ankündiger gleichsam Antheil daran hat; — so kann doch Jesus diesen Gedanken nicht gehabt haben. Daß obrigkeitliche Gewaltthätigkeit c) das Himmelreich den Menschen wegreißen könne, *ἀρπάξαι*, würde Jesus niemals zugeben, da er mit dem Bewußtseyn, diese Autori-

a) Uebrigens auch wer mit dieser Reduction nicht einverstanden ist, könnte darum doch die auf sie nicht gestützte Beantwortung der Hauptfrage, ob Christus lobe oder tadelte, mit uns theilen.

b) Hierher gehört auch die Auslegung: Das Himmelreich wird bedrängt, Bedränger desselben suchen es zu zerreißen.

c) Ob *βία* das Wort wäre, um obrigkeitliche Gewaltthat zu bezeichnen?

täten wider sich zu haben, seine Sache gewagt und ihr d
Sieg so bestimmt vorausgesagt hat. Verstände er al
bloß: Sie wollen es zerstören, so dürfte dafür nicht bl
ἀπαζουσιν stehen, weil dieses zu leicht auf eine entmut
gende, darum ihm selbst fatale Weise von den Hörend
könnte verstanden werden. Dieser Gedanke lag auch ni
nahe, da Christus von persönlichen Gefahren zu red
nicht veranlaßt ist; denn zwischen Johannes und sich ma
er eben einen Unterschied, und gerade nach den Evan
lien ist ja Johannes nicht um seines Predigens willen e
gekerkert, sondern wegen die Herodias persönlich belei
gender Neben. Dieses Alles jedoch kann uns bloß sti
men für die eine Erklärung, bestimmen aber erst der A
griff des Wortes βιάζομαι, so weit wir ihn schon hier o
geben können. Die beiden Erklärungen in malam parti
nämlich gehen hauptsächlich auseinander darin, daß l
erstere in βιάζομαι ein feindseliges Angegriffenwerden v
außerhalb der angegriffenen Sache befindlichen und bl
benden Feinden sehen will; die andere aber ein gewalt
mes Hineindringen und Erstürmtwerden von solchen, l
eben in das Angegriffene eingehen und gar nicht drauß
bleiben wollen. Diese Differenz der Bedeutung tritt n
freilich nicht hervor, wenn Gewalt geübt wird gegen
was, das seiner Natur nach kein Eindringen zuläßt; i
aber der Gegenstand dieses zuläßt, finden wir in all
Stellen βιάζομαι in dieser Bedeutung des Hineindringer
Erstürmens, Eroberns. Bekannt ist die Redensart βιά
ται ἡ κόρη, welche nie gebraucht werden könnte von e
ne Gemeinschaft, sondern bloß wegstoßende Schädigu
suchender Gewalt. So hat βία überhaupt den Begr
aneignender Gewalt und dieser verbleibt den abgeleitet
Wörtern. Nun ist nicht bloß ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν
was, in das man eindringen, das man erstürmen kan
sondern das gleich folgende ἀπαζουσιν deutet ebenfa
das Anschreissen an, und wo es „zerreißen, vernichten

bedeuten mag, ist die Meinung doch immer ein „durch ansgnenden Raub erfolgendes Zerreißen,“ wie ἀρπάξ bezeichnet und ἀρπάξεν, wo es von wilden Thieren gebraucht ist, die ihren Raub zerfleischen und dadurch vernichten. Wenn Bretschneider erklärt: eripiant hoc regnum hominibus, so stimmt er selbst zu unserer Ansicht. — So viel schon hier über die Bedeutung von βλά und βιάζομαι, wo es uns nur noch darum zu thun ist, die beiden einen Tadel ausdrückenden Auslegungen zu prüfen und auf Eine zurückzuführen. Wir nehmen also die auf: „Das Himmelreich wird mit Gewalt erstürmt, doch die Gewaltthätigen zerreißen es.“ a).

Wir haben also nun bloß noch für jede Hauptansicht Eine Erklärung übrig und sehen: Christus sagt entweder rühmend und sich freuend: Das Himmelreich wird mit Gewalt erstrebt, und Gewalt Anwendende reißen es an sich, — oder tadelnd und warnend: Das Himmelreich wird gewaltsam erstürmt und Gewaltthätige zerreißen es b).

Vergleichen wir beide Gedanken bloß noch für sich allein, was jeder aussage, so enthält jenes Lob eine Tautologie: Es wird mit Gewalt erstrebt und mit Gewalt Strebende reißen es an sich; dieses Tautologische tritt noch mehr hervor, wenn wir die neutrale Bedeutung für βιάζεσθαι nehmen: Es schreitet mit Gewalt vor, denn das kann es

a) Auch hier ist nicht gesagt, daß, wer diese Entscheidung nicht billigt, uns in der Entscheidung der Hauptsache nicht werde folgen können. Ferner, wenn man einwendet, diese Aeußerung könne Jesu Hörer eben so entmuthigen und er sie eben so wenig thun, als die abgewiesene: so bedenke man den Unterschied, daß Jesus wohl überzeugt seyn kann, obrigkeitliche Gewalt durch feindseliges Entgegenstreben würde nimmermehr sein Reich verderben; dabei aber viel mehr besorgen kann von Zeloten, die sich seiner und seines Reiches hätten bemächtigen können.

b) Wie viele Gegeten, so ließ in seinen Vorlesungen auch Schleiermacher die Sache unentschieden, was mich besonders bewog, sie genauer zu behandeln.

nur dadurch, daß Viele es gewaltig erstreben und an sich reißen, daher denn einige, die dieser Auslegung folgen, damit den Knoten zerschnitten, daß sie *βασταλ* — *αὐτὴν* für ein Glossem erklärten. — Tadelte hingegen Christus, so spricht er in zwei wohl fortschreitenden Sätzen: Das Reich Gottes wird mit Gewaltthätigkeit behandelt und dadurch zerrissen. Nun ist darauf zu achten, daß allerdings im rein Griechischen, um diesen tadelnden Sinn auszudrücken, nicht *καὶ* die beiden Glieder verbinden könnte, sondern ein *ὅ*, weil ein Gegensatz nicht zu verkennen ist: Das Himmelreich wird gewaltsam erstrebt — aber dadurch statt wirklich gewonnen zu werden, nur zerrissen. In der hellenistischen Sprache des N. T. aber, und namentlich im Matthäusevangelium, das, sey es auch nicht ursprünglich hebräisch abgefaßt gewesen, doch jedenfalls Jesu Reden aus dem Aramäischen ins Griechische umsetzen mußte, vertritt natürlich *καὶ* das hebräische *ו*, welches Verbindung und Gegensatz ausdrückt. Unser *καὶ* statt *ὅ* ist daher gar keine wirkliche Schwierigkeit; gleich Vers 17. folgt wieder ein solches *καὶ* bei noch offenerem Gegensatze. Zwischen Lob und Tadel also ist nun, nachdem wir die andern Differenzen entweder aufgehoben oder als dem Sinne nach gleichgültig dargestellt haben, zu entscheiden.

Was gibt uns das Sprachliche für sich an die Hand? Am einfachsten scheint es mit *ἀπαράγων* anzufangen. Entweder heißt dieses Wort „an sich reißen,“ daher *ἀπαρξ*, weist auf gewaltsame oder unrechtmäßige Weise; doch auch in gutem Sinne z. B. Aelian. var. hist. III, 17. am Ende: *ἐπὶ μὲν τὸν τῆς ἡσυχίας ἔργον ἀπαράσσει ἐκιδραμὸν*. Allein diese scheinbar gute Bedeutung des Wortes liegt nicht in ihm selbst, sondern im Zusammenhange; wie wenn wir sagen: „Geizen mit der Zeit, wuchern für das Gottesreich, die Zeit stehlen,“ u. s. w. ohne daß es darnum Jemand einfiele zu meinen, geizen, stehlen, wuchern habe dem Worte nach bisweilen eine gute Bedeu-

ung. Ober ἀρπάζω heißt „zerreißen,“ wie in der LXX. oft für ἔρπαι, das eigentlich von wilden Thieren gesagt wird, gerade wie ἀρπάζω hiefür das verbum proprium ist nach Eustathius ad Iliad. XII, 305. Beide Bedeutungen sind möglich, aber wie oben schon gesagt war, die letztere nur, sofern das Zerreißen mit einem gewaltsamen Anschreißen verbunden ist, nicht aber gedacht als ein von sich stoßendes Zerstören.

Wir betrachten nun den andern streitigen Begriff von βιάζομαι, βίασής. Erweislich haben wir hier zu denken zunächst an physische Gewalt und Gewaltthätigkeit, und dabei bleibt die ein Lob aussprechende Erklärung nicht, sondern vindicirt diesen Worten auch noch den Begriff eines moralischen Sichzusammennnehmens und mit rühmlicher Anstrengung Erstrebens. Wir wollen die Möglichkeit einer solchen Bedeutung nicht geradezu in Abrede stellen, obgleich sie uns höchst bedenklich und zweifelhaft scheint, jedoch entgegen bemerken, daß an diese jedenfalls entferntere Bedeutung nirgends zu denken ist, wo die andere ebenfalls Anwendung finden kann; sodann daß man eben im Nachweisen von Beispielen für diese ungenaue Bedeutung es sich zu leicht gemacht hat. Aelian. var. hist. III, 17. ist eine solche von den Lexikographen für jene moralische Bedeutung angeführte Stelle: „Die Gesandten der Athener nach Rom seyen so berebt gewesen, daß der Senat sie nannte βιασμένους ἡμᾶς δρᾶσαι ὅσα θέλουσιν.“ Ebenso XIII, 32. ἐγὼ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἤκειν βιάζομαι. Diese Beispiele, besonders das letztere, so in neuest. Lexika aufgenommen, sind, isolirt hingestellt, wie zum Verführen gemacht, oder wer könnte bei ihrem Anblicke noch Zweifel haben an der moralischen Bedeutung von βιάζομαι? Betrachtet man aber diese Citate in ihrem Zusammenhange, so eignen sie sich gar nicht, um das zu beweisen, was man mit ihnen wollte. Wir zeigen dieß an der letztern Stelle, da die erstere dann ganz ähnlich will aufgefaßt seyn. „So

krates sagt zu einer durch Schönheit ausgezeichneten Hetäre Theodota, welche geäußert hatte, sie sey größer als er, da sie seine Schüler auf ihre Seite ziehen könne, er aber keinen ihrer Verehrer zu sich hinüber: Natürlich, denn du führst sie auf abschüssiger Bahn hinunter, ich aber αὐτοὺς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἡμῶν βιάζομαι." Uebersetzt man nun: „Ich strenge mich an, daß sie zur Tugend kommen," so mißverstehet man die Stelle und verliert gerade das Sokratisch Feine der Antwort. Der Sinn ist: Du führst sie nur dahin, wo sie vermöge einer physischen Reizung oder Schwere auch selbst hinkämen und freiwillig; ich aber zwinge sie zur Tugend zu gelangen, obgleich sie nicht wollen, wider ihren Willen. Gerade des Sokrates dialektische Gespräche umstellen den Gefragten gleichsam mit Netzen, aus denen dieser sich gerne losmachen wollte, aber gezwungen hingeführt wird, wohin er nicht will. So ist dieß gewiß keine Stelle, die im Lexikon die Bedeutung „sich zusammennehmen" vertreten kann, sondern wenn auch der Begriff von physischer Gewalt mehr zurücktritt, als anderwärts, so bleibt doch immer, daß der, gegen welchen einer βιάζεται, eben ein βιαστέος sey und ἄνωγ, nur gezwungen wozu vermocht wird βιαιότης. Ganz so ist die erstere Stelle in dem Maaße ein mattes Wort, als aus βιασομένους der Begriff des Gewaltanthuns weggedacht wird; ein treffendes, für Anekdoten, wie Helian sie erzählt, passendes Wort, aber in dem Maaße, als man das wider Willen nöthigende festzuhalten weiß; immer aber setzt dieses βιάζομαι einen andern oder etwas anderes als ungerne nachgebend. Auch wo βιάζομαι wie ἀναγκάζειν gebraucht wird im Sinne „durchaus behaupten," wie Plat. Sophist. S. 246. b. νοητὰ ἅρτα καὶ ἀσώματα εἶδη βιάζόμενοι τὴν ἀληθειάν οὐσαν εἶναι, bleibt doch der Begriff des ungebührlichen Erzwingens, oder der Noththaberei damit verbunden. Gewiß bleibt die physische Gewalt immer das erste, woran man zu denken hat, daher

auch *βλα* von Hesychius erklärt wird durch *δύναμις*, und noch genauer *ισχύς*, *ἀνάγκη*, von Suidas durch *δουλή*. Ehe also *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται* heißen kann: „Das Himmelreich schreitet mit Macht vor, oder wird mit moralischer Anstrengung erstrebt,“ ist zu sehen, ob es nicht heiße: „Es wird in Beziehung auf dasselbe Gewalt geübt, es wird gewaltthätig behandelt.“ — Noch schwieriger wäre es, *βιαστὴς* zu nehmen für „einer, der sich gewaltig anstrengt oder zusammennimmt;“ dafür würde, falls überhaupt *βιάζομαι* eine solche Bedeutung zuläßt, eher das Participle *βιάζομενοι* oder *βιάζοντες* erwartet; *βιαστὴς* aber ist recht eigentlich ein Gewaltthätiger; und so lange sich nicht sichere Beispiele für das andere finden, haben wir bei der eigentlichen Bedeutung zu bleiben und die zu ver-
schmähen, welche in den Lexicis eigentlich nur für unsere Stelle gemacht ist. — Sobald wir aber bei dem Begriffe von *βλα* bleiben, so ist die Behauptung Christi nicht als ein Lob zu denken, denn nie hat er gewollt, daß mit physischer Gewalt sein Reich herbeigerissen werde. Gewalt setzt ein Widerstreben voraus in dem, wider welchen sie geübt wird, Christus kann aber nicht loben und ermuntern zu etwas, wozu sein Reich nur gezwungen und ungerne sich herbeiließe. Die Kirchenväter denken zwar hier an die enge Pforte, durch welche man sich hineindrängen müsse, allein dieses Bild ist in unserm Texte gar nicht indicirt; in die Pforte freilich kann man mit physischer Gewalt hineindringen, aber da gehört diese Gewalt selbst mit zum Bilde. Denken wir nun vollends an die Lebensart *ἐβιάσθη ἡ κόρη*, so sieht man deutlich, wie sehr der Begriff des sich ungerne und nur gezwungen Hingebens vorwaltet, der nicht wie die Kirchenväter und Luther (vielleicht aus ascetischem Interesse) thun, verwechselt werden darf mit dem ganz andern Begriffe des sich recht gerne Hingebens, jedoch nur an die sich Anstrengenden und dadurch des Preises Würdigen. Wollte man an ein Bild

denken, so wäre eher passend die Vergleichung des Reiches Gottes mit einer Braut, deren Gunst einer nicht auf die rechte Weise erwerben, sondern sich mit Gewalt verschaffen wollte. Aus demselben Grunde ließe sich von einem, der den Kampfspreis mit gewaltiger Anstrengung errungen hat, nicht sagen *βιάζεται τὸ ἄδλον*, sondern dieß würde ein widerrechtliches Sich des Preises bemächtigen bezeichnen. — Darum scheint die ein Lob aussprechende Erklärung den Worten Christi selbst Gewalt anzuthun, und zu wenig bei der sprachlichen Bedeutung der Worte zu bleiben.

Es ist daher weiter nachzusehen, ob denn im Zusammenhange der Stelle etwas sey, das zu solcher Gewalt wider die Sprache nöthigen könnte, oder ob die treuere Auslegung nicht eben so gut passe; denn ungeachtet alles Bisherigen wollen wir immer noch der weniger sprachlichen Auslegung die Möglichkeit, im Nothfalle sich zu halten, nicht absolut absprechen, obgleich allerdings sie uns nur im Nothfalle zulässig scheint, wenn das Andere gar nicht durchgeführt werden könnte. So viel ist nun deutlich: Heißt *ἀσπάζουσιν* hier zerreißen, dann ist *βιάζεται* von gewaltsamem Schädigen zu nehmen; heißt jenes „mit Anstrengung für sich gewinnen“, dann müßte dieses eine ähnliche Bedeutung haben, und umgekehrt. Da wir aber keinen dieser Ausdrücke definitiv bestimmen wollten, so läßt sich von keinem auf den andern schließen, und wir befanden uns immer noch in der mißlichen Lage, mit lauter x oder unbekannten Größen rechnen zu sollen, während die Sache sich lösen müßte, wenn nur Eine jener Größen uns eine absolut ausgemachte Bedeutung würde gewonnen haben.

Wir müssen zunächst noch ins Auge fassen, ob die beiden Begriffe *βιάζεται* und *ἀσπάζουσιν* nicht Licht gewinnen durch das, was noch neben ihnen im Satze selbst steht. Es finden sich nur noch die Worte: *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι*; also

was Christus beschreibt, ist etwas, das vor sich gegangen sey „von den Tagen Johannis des Täufers an bis jetzt,“ wo er redet. Hiemit ist eine Zeitdauer bezeichnet, die jedoch nur auf der einen Seite wirklich abgegrenzt ist und auch da nur auf unbestimmte Weise; denn *ἔως ἄρτι* ist für die Sache, die Jesus aussagt, kein nothwendiger Schlußtermin, als ob er meinte, das geschah gerade bis jetzt, wo ich rede, und von nun an geschieht es nicht mehr; der Anfang der Zeitdauer hingegen ist wirklich angegeben durch *ἐκ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου*, aber auch diese Grenze ist kein bestimmter Punkt, sondern selbst wieder eine Zeitdauer; es ist eben so wenig gerade nöthwendig und streng vom Aufhören als vom Beginn der Tage des Täufers zu verstehen. Auch ist nicht gerade nothwendig, in die Lexika die Bedeutung „Wirkungsjahre“ aufzunehmen, was doch mehr im Zusammenhange, als in den Worten selbst angedeutet wäre, sondern ganz entsprechend ist unser „die Tage Johannis“ auf etwas unbestimmte Weise. — Was ist nun dieses für eine Zeit: „seit den Tagen des Täufers bis jetzt,“ und warum wird dieser gebraucht, um das Beginnen dessen zu bezeichnen, was Christus schildert? Warum sagt er z. B. nicht: Seit meinen Tagen, insofern er mit jenem fast gleichzeitig sollte aufgetreten seyn? Auch wieder eine unbekannte Größe, die selbst des Lichtes von den andern bedürftig wäre, statt dieselben beleuchten zu können.

Da nun im Sage selbst eine definitive Entscheidung, wie wir sie, um nichts zu erschleichen, wünschen müssen, nirgends her kommen will: so stellen wir, über den Vers hinausgehend, die Frage, deren Beantwortung nothwendig die Sache entscheiden muß: Was ist angemessener, zu loben, seit des Täufers Tagen bis damals werde das Himmelreich mit großer Begierde erstrebt, und von so Strebenden auch gewonnen, — oder zu klagen, seit jener Zeit wolle man das Himmelreich gewaltsam erstürmen, und solche Stürmer zerreißen es nur? Dies ist zunächst aus dem

Zusammenhange der Rede, sobald aus den damaligen Zeitverhältnissen zu beantworten.

Zufolge der Darstellung nach Matthäus ist die ganze Rede des Kap. 11. veranlaßt durch die Gesandtschaft, welche der Täufer Johannes, nachdem er im Gefängnisse von Jesu τὰ ῥῆμα τοῦ Χριστοῦ gehört hatte, an ihn schickte mit der Anfrage: Bist du, der kommen soll, oder sollen wir einen Andern erwarten? (3.) Jesus hatte damals die Jünger ausgesandt und wurde von den Boten ohne sie leidend und predigend angetroffen. Er ertheilt die Antwort: „Geht und berichtet dem Johannes, was ihr höret und sehet, Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Todte stehen auf und Armen wird das Evangelium verkündigt. Und selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt (4—7).“ Er sagt also gerade das als seine Wirksamkeit aus, was Jesajas 35, 5. und 61, 1. vom Messias geweissagt hat. — „Als nun die Gesandten wieder fort waren, fing Jesus an, zum Volke zu reden von Johannes, schildert ihn als Vorläufer, als Elias, größer denn alle Propheten, aber ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν sey größer als er,“ und nun kommt unser Text. — Man sieht, um alles, was hierin streitig ist, bei Seite zu lassen, daß jene Anfrage eine öffentliche war und wissen wollte, ob Jesus der Messias sey. Jesus, der damals jede directe Erklärung, daß er der Christ sey, vermied, bejaht darum nur für die, welche, wie er selbst sagt, Ohren haben zu hören, und will nicht seine eigene Ueberzeugung aussprechen; sondern seine Thaten reden lassen; sodann schreibt er dem Johannes selbst, indem er ihn als den vor dem Messias erwarteten Elias bezeichnet, eine Größe zu, die dadurch, daß hingegen er selbst der Messias sey, bedingt ist. — Ob der Täufer, welcher früher so bestimmt Jesum für den Messias anerkannt hatte, nun selbst wieder zweifelte, oder bloß ungeduldig und mit dessen Art zu wirken nicht zufrieden war, brauchen wir nicht zu entscheiden; jedenfalls ist

seine Botschaft eine indirecte Mahnung, daß Jesus, wenn oder da er ja der Christ sey, doch das messianische Reich irgendwie eröffnen und constituiren solle a). Offenbar nun weist Jesus diese Zumuthung ab, verweist die Ungebuld auf seine Thaten und sagt, Johannes solle aus dem, was gehört und gesehen wurde, das langsame Werden und Wachsen des Gottesreiches entnehmen. Was ist nun natürlicher, daß Jesus die Ungebuld abweisend rühme, man strebe seit des Täufers Tagen mit gewaltiger Begierde nach seinem Reiche, und die so begierig Strebenden gewännen es auch, in welchem Falle ja das Reich Gottes im Grunde schon da wäre und dem fragenden Johannes gewiesen werden könnte, statt daß beigefügt wird: „Selig wer an mir keinen Anstoß nimmt!“ — oder ist Jesus nicht mehr veranlaßt, bei Abweisung der Ungebuld zu sagen: Man will das Himmelreich erzwingen, und dadurch zerreißt man es? Dieß entscheidet sich noch sicherer, wenn wir auch noch, was nach unserm Texte weiter hin gesagt ist, ins Auge fassen. „Diese γεναὶ (16.) ist den Kindern gleich, die auf dem Markte sitzen, die, wird ihnen aufgespielt, nicht tanzen, wird ihnen ein Klagelied gesungen, nicht jammern wollen.“ Wenn sie nun noch bestimmter (18.) beschuldigt werden, niemand könne es ihnen recht machen, weder ein Finsterer, noch ein Heiterer; Johannes, der nicht aß und trank wie Andere, hätten sie einen Verrückten genannt; des Menschen Sohn aber, welcher aß und trank wie An-

a) Daß Jesus selbst den Täufer nicht als Zweifelnden ansieht, und dieser wirklich nicht gezweifelt haben mag, wie hingegen Tertullian wider den Marcian IV, 18. meint, ja sogar den Grund dieses Unglaubens angibt, scheint daraus entnommen werden zu müssen, daß Jesus ihn eben auf diese Sendung hin so erhebt und von ihm rühmt, er gleiche, wie auch das Volk wisse, nicht dem beweglichen Rohr in der Wüste; denn diesen Ausdruck fasse ich als Vergleichung, nicht wie Grotius, Schulthes u. A., als die buchstäbliche Frage: Seyd ihr in die Wüste gegangen, um das dort wachsende Rohr euch anzusehen? u. s. w.

dere, einen Greßer und Weinsäufer: so steht man nicht, woher jenes Lob käme in diesem Zusammenhange; und eben so vollends, wenn nun ganze Städte und Gegenden beschuldigt werden, seine Thaten zu sehen und doch nicht Buße zu thun, daher es ihnen schlimmer ergehen werde, als Sodom und Gomorrha: so wäre mit allem dem unser Vers nicht zu vereinigen, wenn er ein Lob enthalten soll, und zwar ein so allgemeines, wie in den Worten läge; denn eine Unterscheidung zwischen Vielen, die gläubig wurden, und Vielen, die sich verstockten, wie im parallelen Abschnitte bei Lukas, ist hier gar nicht angedeutet.

Also in den ganzen Zusammenhang hinein will nicht passen das Lob, man ringe seit Johannes so gewaltig nach dem Reiche Gottes und gewinne es durch solche Anstrengung, so daß, wie Chrysostomus sagt, die Leute *μετὰ αὐτοῦ* hineingingen. Eher paßt, an des Läufers abgewiesene Ungeduld sich anschließend, eine Warnung und Tadel, man suche das Himmelreich zu erzwingen und dadurch zerstöre man es nur. Freilich auch die lobende Erklärung ließe sich am Ende irgendwie in den Context hineinbringen, so z. B. daß, wie sie schon vermuthen mußte, καὶ βραβὴν ἀπολάσουσιν αὐτὴν sey ein Glossem, nun auch noch vermuthet würde, der weitere Verlauf der Rede Jesu von B. 16. an gehöre gar nicht zum Vorhergehenden, sondern sey durch Mißverständniß an dieses angeknüpft; in der Antwort nämlich, welche Jesus den Boten ertheilt, würde eine Anknüpfung gefunden für dieses Lob; denn daß dieses *τυφλοὶ ἀναβλέπουσι* u. s. w. hier im geistigen Sinne zu nehmen sey, wie auch die jesajanischen Worte, auf welche es sich bezieht, scheint ziemlich ausgemacht, wenigstens *καὶ οὐκ ἐπισκοπεῖτε* bliebe in diesem Evangelium als buchstäblich verstanden unmotivirt, da noch gar keine Todtenweckung vorher erzählt ist. Sagt also Jesus hiemit geistige Wirksamkeit aus und Erfolg derselben auf eine Weise, daß die jesajanische Weissagung ihm selbst erfüllt scheint:

dann läßt sich freilich anschließen ein Lob über den Drang der Menschen nach dem Himmelreich und die erfreuliche Bemerkung, daß Viele sich dasselbe errungen hätten. — So bestritten wir die Möglichkeit dieses Lobes nicht absolut, sondern zeigen ihm noch selbst eine Anknüpfung; aber dann freilich weigert sich der Ausdruck diesem Sinne, und der Rest der Rede Jesu, worin die ganze *γενεα* um ihrer Verstocktheit willen so stark angeklagt wird, könnte hier nicht am rechten Orte stehen; ja es möchte neben dem so allgemeinen Lobe dieser eben so allgemeine Tadel überhaupt im Leben Jesu nirgends Platz finden; und ganz abgesehen von allem Passen in einen bestimmten Zusammenhang finden wir überhaupt in der evangelischen Geschichte nirgends die Sache Jesu in so gutem Fortschreiten, daß man daraus eine eigene Periode machen und sagen könnte: Seit Johannis Tagen bis jetzt schreitet das Reich Gottes mit Gewalt vor, und mit gewaltiger Anstrengung reißt man es an sich.

Da nun die tadelnde Auslegung jedenfalls in den Zusammenhang der ganzen Rede, so weit ein solcher nicht zu bezweifeln ist, mindestens eben so gut paßt, wie die lobende: so können wir nicht veranlaßt seyn, die oben nachgewiesene Gewalt dem Wortausdrucke anzuthun, damit uns das Lob herauskomme. Daher entscheiden wir uns nun für die tadelnde Bedeutung unseres Verses und glauben, das Herrschendgewordenseyn der andern herleiten zu müssen theils aus dem unbegründeten Zweifel, ob *βιάζονται* passive Bedeutung haben könne, theils aus einem ascetischen Interesse, indem freilich der Prediger mehr Bedürfniß steht zum eifrigen Ringen nach dem Reiche Gottes zu ermuntern, als hingegen vor gewaltsamem Erstürmen desselben zu warnen.

Aber nun warum datirt Christus eine stürmische, also zelotische Tendenz von den Tagen Johannis des Täuflers an, und ist eine solche für diesen Zeitabschnitt auch wirk-

lich historisch nachzuweisen? *Ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου* kann entweder bloße Zeitbestimmung seyn, die für das Geschilderte völlig äußerlich bleibt, wie ein Anführen der Jahreszahl, so daß dieser Abschnitt ganz eben so gut bezeichnet werden könnte durch einen andern gleichzeitigen Namen; — oder es kann zugleich als Veranlassung oder gar als Beginn des Geschilderten in innerm Zusammenhange damit stehen a). So viel ist jedoch sicher, daß Johannes nicht genannt wird als der, welcher den Anfang gemacht habe mit jenem zelotischen Streben; eben so wenig aber als rein äußerliche Zeitbestimmung, denn der Ausdruck ist ja durch Johannes veranlaßt und die ganze Rede ist eine Schilderung dieses Mannes. Das letztere ist also abzuweisen, um unserer Rede selbst willen, das erstere aber darum, weil nach dieser Rede und den Evangelien und andern historischen Berichten Johannes die zelotische Tendenz gar nicht hatte, also auch nicht sie beginnen konnte. Einstimmig mit dem N. L. nennt ihn Josephus Flav. Antiquit. XVIII. c. 7. *ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις καλέοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεῖα χρωμένοις βαπτισμὸν συντείνει.* — Also bleibt uns nur das mittlere, Johannes ist als Zeitbestimmung gebraucht für eine Sache, mit der er in einem Zusammenhange steht, jedoch nur als der sie veranlassende, möglich machende, nicht als sie selbst theilend und beginnend. Darum wird diese Zeitbestimmung dann gleich motivirt im folgenden Verse: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν καὶ αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι*, alle Propheten und das Gesetz (diese Umstellung des gewöhnlichen Gesetz und

a) Z. B. es sey einer im 17ten Jahre auf die Universität gezogen, so kann er sagen: „Seit meinem 17ten Jahre“, oder er kann sagen: „Seit ich die Universität bezog, bin ich fleißig.“ Jenes ist bloße Zeitbestimmung, dieses bezeichnet zugleich eine mitwirkende Ursache oder Veranlassung des Fleißigwerdens.

Propheten ist hier wohl begründet, da der Begriff des Weissagens die Hauptsache ist) bis auf Johannes haben geweissagt, und er ist der kommen sollende Elias. Was also Jesus hier ausspricht vom Reiche Gottes, hat begonnen seitdem das bloße Weissagen dem wirklichen Anbahnen Platz gemacht hat, und dies ist im Vorigen als des Johannes Geschäft und Größe vor allen Propheten dargestellt. Die Zeitangabe wäre also als nicht bloß äußerliche gerechtfertigt, sobald nun noch gezeigt werden kann, daß von des Täufers Tagen an wirklich versucht worden sey, das messianische Reich herbeizureißen mit Gewalt. Dies führt zur Beziehung unsers Ausspruchs auf die damaligen historischen Verhältnisse.

Schon neunzig Jahre vor Christus hatten die Juden ihre Unabhängigkeit an die Römer verloren; die Priesterkönige aus dem Geschlechte der Hasmonäer, levitischer, nicht mehr davidischer Abkunft, waren zu Vasallen erniedrigt, und dreißig Jahre vor Christus wurde ihr Haus durch Trug, Verrath und Mordmord von Herodes vertilgt, der nun, ein Abkömmling Esau's, durch Gnade der römischen Machthaber das Reich erhielt. Doch war er noch ein König der Juden, ein Beschnittener und als Proselyt wenigstens ihres Glaubens. Nach seinem Tode zerstückelte Augustus das Königreich unter drei Söhne des Herodes; Archelaus als Ethnarch erhielt Judäa, Idumäa und Samarien; die beiden andern unter dem Titel Tetrarchen erhielten, Herodes Antipas Galiläa und Peräa, Philippus Ituräa, Trachonitis und Abilene. Schon damals brach zu Sepphoris in der Nähe von Nazareth ein Aufruhr aus, der unglücklichen Ausgang nahm. Nur neun Jahre blieb die getroffene Einrichtung; schwere Klagen, welche von den Unterthanen an Augustus gelangten, hatten des Archelaus Absetzung zur Folge, und nun ließ Augustus Judäa förmlich als Provinz dem römischen Reiche einverleiben und durch einen heidnischen Landpfleger verwal-

ten, was vollends den Juden unerträglich war. Zu
 sem Ende fand die Euf. 2, 1. 2. erwähnte Schätzung
 in deren Tagen nach Act. 5, 37. Judas der Gaulo
 auch wieder ein Galiläer, einen bedeutenden Aufruhr
 regte. Er selbst, sagt dort Gamaliel, kam um und
 Anhänger wurden zerstreut. Näheres erzählt hieri
 sonst völlig übereinstimmend mit dem N. L., Josephus
 tiqu. Ind. XVIII. c. I. „Augustus habe den römischen
 nator Cyrenius oder Quirinus als Proconsul nach
 rien geschickt, und mit ihm den Copontus, dem die
 waltung Judäa's übergeben gewesen sey. Auch Quir
 selbst sey in das schon der Provinz Syrien einverleibte
 dää gekommen, um das Vermögen der Bürger
 Schätzung zu unterwerfen. Bei Erwähnung der Schätz
 seyen diese schwierig geworden, hätten sie aber doch
 ziehen lassen auf Zureden des Hohenpriesters Joazar. A
 her aber sey Judas der Gaulonite aufgestanden und
 einen Aufruhr erregt, die Schätzung für ein offenb.
 Aussprechen der Knechtschaft erklärend und sagend,
 solle von Gott keine Hülfe hoffen, wenn man sich nicht
 selbst helfe *). Atque ita (sagt hier Josephus, wir g
 die lateinische Version) vix dici potest, quantum hi vir
 tam gentem conturbaverint, dum omnia miscent caedib.
 latrocinis, praetextu quidem propugnandae libertatis,
 re vera privatorum luorum studio — — donec post
 melum eo progressum est, ut hostilis flamma dei temp
 invaderet. Adeo periculorum est patrios ritus labefac
 et convellere. Ueberdies, fährt der Pharisäer Josef
 fort, hat Judas und Sadducas zu allem diesem Ung
 noch über die drei alten Secten hinaus eine vierte, die
 Zeloten, eingeführt und die Neuerungsflüchtigen an
 gezogen, was der Same auch für künftiges Unglück
 worden sey.“ — Schon daraus, daß Josephus diese

*) Unser: Hilf dir selbst, so wird dir Gott helfen!

walthätige Partei eine Secte nennt, zeigt sich deren religiöse Färbung, wie natürlich bei den Juden das Politische immer religiös erscheinen mußte; und so schildert er sie als „im Uebrigen mit den Pharisiern übereinstimmend, aber von solcher Freiheitsliebe brennend, daß sie Gott allein als Herrn erkennend lieber die unglaublichsten Martern erduldeten, ehe sie einen Menschen als Herrscher anerkannten.“ — „So wenig nun auch (sagen wir mit Schmidt's Kirchengeschichte I. Bd. S. 109.) Josephus davon sagt, so sicher darf man doch vermuthen, daß die messianischen Hoffnungen viel dazu beigetragen hätten, um jene Empörung anzufachen, deren Folge der Untergang des jüdischen Staates war;“ daher sehen wir Act. 5. den Gamaliel ohne weiteres die Sache der Apostel Jesu mit dem Aufruhr dieses Judas (B. 37. ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀποστασίας) und (freilich durch einen ihm in den Mund gelegten Anachronismus) (B. 36.) des Theudas vergleichen, was voraussetzt, daß jene Auführer ebenfalls im Zusammenhange mit messianischen Hoffnungen handelten.

Wenn es nun so in den immer ungünstiger werdenden Schicksalen des jüdischen Staates gegründet lag, daß diese Hoffnungen anfangen, sich zu concentriren, weil der Nationalstolz immer tiefer gekränkt und gereizt wurde; wenn, wie sichere Spuren beweisen, hauptsächlich Galiläa der Sitz war, wo der Aufruhr am häufigsten ausbrach, oder, gewaltsam unterdrückt, das Feuer unter der Asche fortglühte^{a)}: so mußte Jesus und auch seine Umgebung mit dieser Stimmung wohl bekannt seyn; und wenn Johannes ihn öffentlich anfragen läßt: Bist du es, oder müssen wir einen Andern erwarten? wie leicht konnte Jesus, je

a) Zeugt doch Josephus De bell. Iud. III. c. 2. a. Nam et pugnaces sunt ab infantia Galilaei et omni tempore plurimi; neque aut formido umquam viros, aut eorum penuria regiones illas occupavit, quoniam totae optima ac fertiles sunt.

ner zelotischen Partei und in geringerem Grade allgemein über das Volk verbreiteten Tendenz gedenkend, die mit Waffengewalt das messianische, Heiden bezwingende Judenreich erzwingen wollte, mit der Abweisung der Johanneischen Zumuthung zugleich eine Warnung beifügen über jene gewaltsame, zelotische Richtung, die zugleich angesehen werden kann als Steigerung jenes ungedulbigen Sinnes, der in Allem, was Jesus schon gethan hatte, nicht specifisch Messianisches finden wollte, sondern fragen ließ, ob Jesus der rechte denn wirklich sey oder nicht? Wie aber dieser die zelotische Partei niemals absichtlich reizte, wohl wissend, daß man, ohne etwas zu nützen, dadurch nur ihren Ungeßüm vermehre: so konnte er nicht sagen: Seit den Tagen Judas des Gauloniten will das Himmelsreich erstürmt werden u. s. w., sondern er nennt den fast gleichzeitigen Johannes, welcher zugleich als der erste nicht mehr bloß weissagende Prophet die das Reich Gottes anbahnende Thätigkeit begonnen hatte, und dadurch freilich auch jene zelotische Ausartung immerfort möglich machte, die in bloß noch weissagenden Zeiten gar nicht entstehen konnte.

Werfen wir nun einen Blick auf die Geschichte Christi überhaupt: so finden wir deutliche, aber der Natur der Sache nach nur Spuren, daß Ungeduld und Ungeßüm besonders in Galiläa ihm oft ähnliche Zumuthungen gemacht hat, wie nun auf gelindere Weise der Täufer, er solle nämlich das messianische Reich durch irgend einen äußerlichen Act constituiren. Joh. 6, 15. sagen nach der Speisung von 5000 Mann die Leute: Dieß ist der Prophet, welcher in die Welt kommen soll. *Ἰησοῦς οὖν γινούς, ὅτι μέλλουσιν ἐρχομαι καὶ ἀρπάξαι αὐτόν, ἵνα ποιήσουσιν αὐτόν βασιλέα, ἀνεχώρησε πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.* Also weicht er hier denen aus, die ihn mit Gewalt zum Könige machen wollen. Ein solches, äußerlich zu constituirendes Reich wurzelte so fest in den Köpfen, daß selbst am Tage

seiner Hinwegnahme noch die Jünger ihn fragten, Act. 1, 6. *Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάσεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ;* — Ebenso sind in der Versuchungsgeschichte Matth. 4., man lege sie aus wie man wolle, wahrscheinlich alle drei Zumuthungen des Versuchers, gewiß aber die letzte (in des Matth. Darstellung), anzusehen als von jener ungestümen Ansicht herrührend; denn dieß eben erwarteten Viele vom Messias, er werde als irdischer Judenkönig herrschen über die Heiden und alle Länder der Erde besitzen mit ihren Herrlichkeiten.

Daß Jesus irgend einmal, oder auch öfters etwas gesagt haben muß betreffend jene zelotische Richtung, wiewohl er sich von ihr so fern hielt wie möglich ^{a)}, ist im höchsten Grade wahrscheinlich, obgleich er sie in der Versuchungsgeschichte für immer entschieden von sich gewiesen hatte. Ähnliche Zumuthungen wurden ihm oft gemacht, also mußte er oft etwas hierüber sagen. Ohne allen Zweifel aber kann er nur die Ansicht über sie gehabt haben, welche unser Text ausspricht nach der tadelnden Bedeutung, daß ein solches Herbeizwingen das Reich Gottes nur zerreiße. Beim Durchgehen des N. T. nun finden wir wenig Stellen, wo er dieß schicklicher äußern konnte und dazu mehr veranlaßt war, als in unserem Texte. Sobald aber auch von diesem allgemeinen Standpuncte aus diese Möglichkeit wieder erkannt ist: so nöthigt uns das Grammatische

^{a)} Wenn der Hohepriester einen Aufruhr besorgend erklärt, es sey besser, daß Einer umkomme, als das ganze Volk; so war dieses den Tod Jesu entscheidende Votum nur entstanden aus Furcht vor der zelotischen Sährung, die Jesum hätte zwingen können zu politischen Schritten. Den Gegnern des messianischen Reiches mußten also dessen ungestümste Freunde den Vorwand geben, Christum hinzurichten. So hat in der Reformation der Zelotismus in Form des Anabaptismus offenbar mehr geschadet, als alle directen Angriffe der Feinde; und Ähnliches scheint sich in neuester Zeit zu wiederholen.

und Sprachliche des Ausdrucks zu der Erklärung: Seit den Tagen Johannis des Täufers bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt (wird erstürmt), und Gewaltthätige werden es reißen es (reißen es an sich) *).

Folglich ist diese den Ausdrücken gemäße Uebersetzung keineswegs unpassend, oder gar unmöglich; und kein Grund wahrhaft vorhanden, sie verlassend eine künstlichere zu suchen, welche, wie uns scheint, ein starkes Beispiel ist von sprachlicher Gewaltthätigkeit, entstanden im Dienste einer von Kindheit an aufgenommenen, vorgefaßten Meinung.

Noch Eines könnte im Bisherigen vermist werden, nämlich die Zuziehung von Parallelen, welche bei Lukas sich finden sollen, theils zu unserm Abschnitt überhaupt, theils zu unserm Verse insbesondere. Absichtlich aber verschoben wir dieß bis nach gewonnenem Resultate; denn sonst verliert man gar zu leicht die Selbstständigkeit jedes Evangelisten für sich und setzt, ehe es erwiesen ist, voraus, daß zwei Erzähler, wo sie Aehnliches berichten, auch wirklich dieselbe Sache nicht nur, sondern dieselbe Vorstellung von derselben überliefern wollen, wovon wenigstens das letztere gar oft nicht der Fall ist bei unsern synoptischen Evangelien.

Der ganze Abschnitt der behandelten Rede Christi faßt sich, jedoch ganz anders angeknüpft, und gerade unsern Vers weglassend bei Lukas 7, 18—35., aber mit dem Charakter einer Uebersarbeitung, nicht einer bloßen und schlichten Relation, wie bei Matthäus. Dort nun ist schon der allgemeine Gesichtspunct für Jesu Antwort ein ander-

-
- a) Beides kommt auf dasselbe hinaus, reißen die Stürmer es an sich, so zerreißen sie es natürlich und richten es zu Grunde. Auf diese Weise erkläre ich mir die Bedeutungen von ἀγάζω an sich reißen und zerreißen als Eine und dieselbe; jene ist die eigentliche Wortbedeutung, diese hingegen tritt ein, wo dem Zusammenhange nach der Anschreiende ein Zerreißer ist, wie z. B. wilde Thiere.

rer. Während bei Matthäus die Gesandten des Johannes Jesum lehrend antreffen, läßt Lukas, offenbar um jene Antwort: Blinde sehen u. s. w., die er buchstäblich muß verstanden haben, zu motiviren, Jesum Viele heilen gerade in der Stunde und an dem Orte, wo die Boten zu ihm kommen; und eben so offenbar ist dieser ganze Auftritt aus demselben Interesse angeknüpft an die Erweckung des Jünglings zu Nain, damit nämlich auch das *νεκρὸν ἐγείρω* in Christi Rede seine buchstäbliche Beziehung finde. Weil nun der Gesichtspunct so sehr ein anderer ist, so ist es auch der Ausgang der Sache, es schließt damit, daß auf Christi Rede hin über den Johannes, welche dieselbe ist wie bei Matthäus, *πᾶς ὁ λαός*, alles Volk und die Zöllner Gott priesen und sich taufen ließen mit der Taufe des Johannes (obgleich dessen Jünger schon wieder fort waren); hingegen die Phariseer und Gesetzgelehrten beides nicht thaten; daher nun die Vergleichung dieser *ῥεῖς* mit spielenden Kindern, denen nichts recht sey, natürlich nur auf diese höhern Stände geht und nicht auch auf den *λαός*, der ja so begierig sich taufen ließ. Bei dieser Darstellung mußte nun nothwendig auch die Bedrohung ganzer Ortschaften hier wegbleiben und kommt erst später bei einer völlig andern Gelegenheit, wo nämlich die Rede ist von den Städten, die den ausgesandten Jüngern keine Aufnahme gewähren würden.

Entweder erzählt also Lukas nicht denselben, sondern bloß einen ähnlichen Auftritt, was aber schwerlich angenommen werden kann, oder er hat dieselbe Sache anders aufgefaßt als Matthäus; in jedem Falle aber kann er nicht direct benutzt werden, um den Bericht von jenem zu erläutern. Unfern Vers aber läßt er weg und muß ihn weglassen, da weder der lobende noch der tadelnde Sinn desselben Platz findet in seiner Darstellung; für Anknüpfung des lobenden Sinnes fanden wir einzig vielleicht Jesu Antwort an die Boten geeignet, wenn jene Schilderung:

Blinde sehen u. s. w. von der geistigen Wirksamkeit Herrn verstanden wird; da nun Lukas diese Aussage offenbar buchstäblich nimmt und auf leibliche Heil bezieht, so war nichts vorhanden, wozu unser 2 lobendem Sinn passen konnte; eben so wenig geht Tadel aufgefaßt in diesen Zusammenhang ein; denn hat es bei Lukas nicht zu thun mit einer Richtung des geistes überhaupt, sondern mit dem scharf gezeichnet gegen eine heilsbegierigen Menge und sich verstoßener Klassen.

Nun findet sich auch etwas unserm Verse selbst gleich bei Lukas 16, 16., aber in noch verschiedenem Zusammenhang, und dieß ist die einzige Stelle im N. T. *βιάζομαι* wieder vorkommt: *Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐνῴκηται, καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.* Den weiteren Zusammenhang dieser Stelle betreffend, verweisen wir auf Schmayer's „kritischen Versuch über die Schriften des L. S. 205 ff.

Obgleich die Perikope, was ihnen schwerlich zusteht hier wieder entscheiden, daß diese Stelle der matthäus parallel sey, muß es sich doch wohl anders verhalten. Man bemerke, wie ein verschiedener Gesichtspunct durch die Umstellung des *ὁ νόμος* vor *οἱ προφῆται* kund gibt, weil nicht wie bei Matthäus der Begriff des Gesetzes, sondern der von gesetzlichen Bestimmungen hier leitet, daher gleich im folgenden Verse: „Leichet, daß Himmel und Erde“) vergehen, als ein ei-

a) Schultze erklärt es: Dieser Himmel und diese Erde als Umgebung des ganzen jüdischen an bestimmte Localverhältnisse gebundenen Gesamtzustandes. Auch Schleierm. S. 210. bezeugt nur: „Christus habe bei der ersten Stiftung seines Gesetzes zum Grunde legen wollen, sofern eine bedingte Masse des jüdischen Volkes den ersten Stamm derselben ausmache.“

Strichlein des Gesetzes." Schon ehe wir in nähere Erklärung dieser Stelle eintreten, zeigt sie sich also als der anfrigen gar nicht parallel. Zudem ist die Verbindung der einzelnen Aussprüche und Stücke so lose, und wie Schleiermacher vermuthet, weil die Sache den Herodes angehe, so absichtlich versteckt, daß, wenn Paralleles sich fände, Lukas eher aus Matthäus erläutert werden könnte, als umgekehrt. Also: „Das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes. Von da an wird das Reich Gottes verkündigt *καὶ πᾶς ἐς αὐτὴν βιάζεται*; Luther: Jeder dringt mit Gewalt in dasselbe, — De Wette: Ein jeglicher erstrebt es mit Gewalt." — Gesetz und Propheten (gewöhnlich ergänzt man) reichen bis auf Johannes. Allein dieß kann Christus gar nicht sagen wollen, sondern hat die gerade entgegengesetzte Absicht, zu lehren, daß eher Himmel und Erde vergehe, als ein Stück des Gesetzes. Das Verbum ist vielmehr aus *ἐπαγγελῆται* herzunehmen a): Das Gesetz und die Propheten wurden gelehrt und als gültig verbreitet bis auf Johannes, von da an wurde das Reich Gottes verkündigt *καὶ πᾶς βιάζεται ἐς αὐτήν*. Diese Worte nun werden fast so verschieden erklärt, wie in unserer matthäischen Stelle *ἡ βασιλεία βιάζεται*, nur soviel ist hier ausgemacht, daß der Herr nicht lobe, sondern table, wie der Zusammenhang entschieden zeigt; aber da *βιάζεται* Passiv oder Medium seyn kann, so wird man schwanken zwischen den Uebersetzungen b): „Jeder handelt nungewaltthätig in Beziehung auf das Himmelreich, oder wie Schultzeß: Ein jeglicher wird in dasselbe mit Gewalt hineingetrieben, — oder jeder drängt sich mit Gewalt hinein," welches letzte bestätigt wird durch Clemens Strom. VII. S. 764. b.: *ἀλλ' οὐδὲ τὴν κλεῖν ἔχοντες αὐτοὶ τῆς ἐς ὁδοῦ, ψευδῇ δὲ τινα καὶ ὡς φησιν ἡ συνήθεια, ἀντικλεῖδα, δι' ἧς οὐ*

a) Schleierm. S. 207.

b) Wie Schleiermacher vorschlägt.

τὴν αὐλαὶν ἀναπετάσαντες, ὥσπερ ἡμεῖς, διὰ τῆς τοῦ κυρίου παραδόσεως, εἰσμεν, παράθυρον δὲ ἀνατεμόντες καὶ διορύξαντες, λάθρα τὸ τεῖχον τῆς ἐκκλησίας, ὑπερβαίνοντες τὴν ἀλήθειαν, μυσταγωγοὶ τῆς τῶν ἀσεβῶν ψυχῆς καθίστανται^{a)}. Der Zusammenhang ist also: Bis auf Johannes wurde das Gesetz gelehrt und gehalten; von da an das Reich Gottes verkündigt, und jedermann will sich mit Gewalt (also eben widergesetzlich, so daß man um des Reiches Gottes willen glaubt das Gesetz brechen zu dürfen) hinein drängen, es erstürmen. Aber ich sage euch, das Gesetz bleibt in Kraft und muß beobachtet werden und zwar nicht wie ihr es entkräftet habt, sondern in viel strengem Sinne, denn wer sein Weib entläßt, bricht die Ehe. — Eine Auslegung in bonam partem: „Jedlicher strengt sich rühmlich an, ins Reich Gottes hineinzubringen“ gäbe also hier gar keinen Sinn, wie sie auch bei Matthäus nur, daß ich so sage, zufällig einen Sinn hätte, weil mit Jesu Antwort an Johannes ein solches Lob allenfalls verbunden werden könnte gleich noch tausend andern Gedanken. Will man nicht allen Zusammenhang der einzelnen Stücke leugnen, was wider die Natur namentlich des Lukas-Evangelium wäre: so ist hier die absolute Nöthigung, die Stelle in malam partem auszulegen, gemäß auch der Wortbedeutung.

Wir verlassen darum diese Stelle, die den Gebrauch von βιάζομαι der Wortbedeutung nach haben will, wir wir ihn für Matthäus in Anspruch nahmen; grammatisch mag immerhin die Differenz zugegeben werden, daß βιάζομαι hier nicht als Passiv stehe. Als eigentliche Parallelstelle aber kann sie nicht gelten, sondern nur in dem Sinne

a) Vergl. auch Demosth. de Halon. §. 82. καὶ εἰς τὰς πόλεις βιαζόμενος παρέδωκεν Ἀλεξάνδρῳ, oder Diod. Sic. XV, 69. εἰς βιάζεσθαι εἰς τὴν πόλιν. — Lucian. Nigrin. c. 81. ἡδὴ καὶ περὶ τὰ θύραν εἰσβιάζομενοι.

wie überhaupt ähnliche Gedanken parallel genannt werden. Es ist nicht dasselbe Wort Christi, welches beide Evangelisten erzählen, sondern bei verschiedenen Veranlassungen hat Christus Aehnliches gesagt. — Daß ihm, der sich bewußt war, eine neue Zeit zu bringen, alle bisherige Entwicklung der jüdischen Nation in zwei Perioden zerfiel, die weissagende, und die erfüllende, ist der Natur der Sache nach nothwendig, daß er darum den Täufer Johannes wählt, um den Wendepunct zu bezeichnen, ist ebenfalls sehr schicklich; darum muß wohl Christus häufig, wo er einen Blick warf auf die bisherige Entwicklung, diesen Johannes genannt haben als die neue Epoche beginnend, und darum, nicht aber um haarscharfe chronologische Bestimmung ist es zu thun. Daher würde der Einwurf ungern nicht afficiren, daß ja die zelotische Tendenz zu Judas des Gauloniten Zeit schon begonnen habe, Johannes aber damals noch unmündig gewesen sey. Dieser war einmal der Repräsentant für den Wendepunct, obgleich auch vor seinen eigentlichen Wirkungs Jahren schon versucht worden war, das Himmelreich zu erstürmen und solche *παρατα* sich zeigten, noch ehe er als der Anbahnende auftrat, so daß wir nicht einmal Zuflucht nehmen müßten zu der Vermuthung, Johannes möge doch wohl um mehrere Jahre älter gewesen seyn als Jesus, und Lukas darüber nicht gut berichtet *). Bald nach dem Auftreten Christi

*) Nach Lukas ist Christus *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀνοργαφῆς* geboren, *ἐν Κυρηναίῳ τοῦ ἐν Ἰουδαίᾳ πατρὸς ἐνιργάτου*, wie Justin Apol. 1, 34. meldet und 46. *γενέσθαι ἐν Κυρηναίῳ*, 150 Jahre, ehe Justin diese Apologie geschrieben hat, d. i. ungefähr im 10ten der christlichen Zeitrechnung, in welchem Jahre Judäa römische Provinz geworden ist. Daher ist nach Lukas Jesus 12 Jahre später geboren, als nach Matthäus, daher schon Tertullian den Text des Lukas ändern wollte und statt Quirinus den Centius Saturninus einschob. Hält man Lukas Angabe für richtig und nimmt hinzu was er 3, 1. sagt, so müßte der Täufer in seinem

wird Johannes in Haft gebracht, hört auf zu wirken, und nun muß er doch vorher, zumal er keine Wunder that, so lange gewirkt haben, daß so großen Ruf und Ansehen zu erwerben möglich war; denn nicht nur macht Jesus ihn zum Wendepuncte der Geschichte seines Volkes, sondern auch Josephus gedenkt seiner, und Johannesjünger dauerten noch lange fort nach seinem Tode.

Blicken wir noch einmal zurück auf unsere ganze Erörterung. Wir fanden zuerst, daß grammatisch und Ierikalisch vielleicht im Nothfalle beide Bedeutungen, die lobende wie die tadelnde, zulässig wären, jedoch die lobende nur, wenn die andere absolut keinen Sinn gäbe, denn ἡ βασιλεια βιάζεται heißt natürlicher: „Das Reich wird gewaltsam behandelt, erstürmt, erzwungen,“ wie auch Heshchius βιάζεται erklärt durch βίαιος κρατεῖται, als „es wird mit moralischer Anstrengung erstrebt, oder macht sich Bahn mit gewaltiger Kraft;“ βιάσται heißt natürlicher: Gewalthätige, Stürmer, als solche, die sich zusammennehmen und eifrig streben; ἀπαύρουσι heißt natürlicher: mit Gewalt und Unrecht an sich reißen und dadurch zerreißen, als durch moralisch lobenswerthe Anstrengung etwas erringen.

Nachher besahen wir jede Erklärung für sich, die tadelnde zeigte zwei gut fortschreitende Sätze, die lobende eine matte Tautologie, matt wenigstens für einen so feierlich durch ἀπὸ — παντίστον ἕως ἄρτι begonnenen Satz.

Dann im Zusammenhange der ganzen Stelle fand sich, daß Christus neben dem, was er unmittelbar vorher und nachher rebete ^{a)}, nicht konnte rühmen, sondern tadeln wollen.

19ten Jahre aufgetreten seyn, obgleich er nur ein halbes Jahr jünger wäre, als Jesus, der, wenn er 33 Jahre alt geworden, erst unter dem Kaiser Claudius gekreuzigt seyn müßte. Johannes scheint daher ziemlich älter zu seyn, als Christus.

a) Zweifel, ob auch diese Reden wirklich in einem Zusammenhange seyen gesprochen worden, schwächen das Gewicht dieses Grundes

Hierauf sahen wir den durch Johannis ungeduldige Anfrage veranlaßten Tadel Jesu gegründet in den von Josephus und dem N. T. überlieferten Zeitverhältnissen, die Christo und seinen Zuhörern viel gegenwärtiger seyn mußten, als uns. Den Grund, warum er die getadelte Tendenz von den Tagen Johannis an datirt, fanden wir mit in den Zeitverhältnissen, einerseits weil bei der Schassung des Quirinus zugleich die Lage Johannis wie des Zelotenstifters Judas begonnen haben, bei jenem freilich noch nicht die eigentlichen Wirkungsjahre; noch näher anderseits, weil Johannes dasteht als Repräsentant der das Himmelreich anbahnenden Thätigkeit, ohne welche die erstürmende nicht gedenkbar ist. Erst zu der Zeit, wo der Glaube sich verbreitete, das Reich Gottes sey vor der Thüre, man müsse ihm Bahn machen, also erst mit diesem von Johannes begonnenen *εὐαγγελίζειν τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* konnte auch die Tendenz entstehen, es im Sturme daher zu reißen, zu erzwingen, bevor es reif und wirklich da war. Zuletzt zeigte uns eine Untersuchung der gewöhnlich benutzten Parallelstellen, daß sie der unserigen nicht wahrhaft parallel seyen, wenigstens was unserm Verse parallel seyn soll, nur angesehen werden kann als ähnliche Aeußerung bei verschiedener Veranlassung.

Würde nun unsere Durchführung eine begründete seyn, so hätte sie freilich an einem Beispiele gezeigt, wie zur Zeit noch die neutestamentl. Verfaßte willkürliche Bedeutungen vorbringen, die gegen die Wörter selbst verstoßen, wie wenig man sich auf sie verlassen dürfe, und wie schwer es sey, von vorgefaßten, aus der Kindheit her mitgebrachten Ansichten und Auffassungen einzelner Stellen des N. T.

auf keine Weise; der Berichterstatter hat nun einmal diese Ansicht, also könnte er dabei nicht mitgeben, was im Widerspruche mit ihr steht, sondern hätte, wie Lukas, das nicht Hineinpassende weglassen.

abzukommen; denn noch geben alle Uebersetzungen *βία* durch Sichanstrengende oder so etwas, *ἡ βασιλεία βίται* durch „das Reich wird mit rühmlichem Eifer erstre-
ἀρπάζουσιν αὐτήν durch „sie reißen es mit lobenswer-
 Austrengung zu sich;“ während doch in den Zusam-
 hang sogar noch angemessener als alles dieses die na-
 liche Bedeutung aller Ausdrücke eingeht.

Somit mußten wir uns in Erklärung dieser Stelle
 diejenige Uebersetzung entscheiden, welche Herr Dr. Sch-
 heß, ich weiß nicht ob irgendwo öffentlich, aber zur
 da ich seine Vorlesungen besuchte, vorgebracht hat.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Bemerkungen über einzelne Stellen des Evang.
Johannis,

mit vorzüglicher Rücksicht auf den Commentar
von Lücke 2. Ausg.

Von
Professor Kling in Marburg.

Schwerlich dürfte es eine bessere Gelegenheit geben, den wahren Werth eines Commentars gründlich kennen und haben zu lernen, als wenn man selbst exegetische Vorträge über die darin erklärte Schrift zu halten hat, und dabei, wie billig, nach einer selbstständigen Einsicht in dieselbe ringt. Je mehr ein vorliegender Commentar sowohl durch den Reichthum von Stoff, den er darbietet, als durch den Geist, womit derselbe verarbeitet ist, meine Selbstthätigkeit anregt und stärkt, je mehr er mich in den vollen reinen Sinn der Schrift hineinzuführen geeignet ist, daß ich in der eigenen freien Bewegung vielmehr gefördert als gehemmt werde, desto höher muß ich ihn halten. Dieß wird aber um so mehr der Fall seyn, je einheitlicher der Verf. in dem vorhandenen exegetischen Material ist, je gründlicher er dasselbe durchgearbeitet hat, je sicherer er also auch das noch immer befruchtende und bleibende Werth habende daraus zu wählen weiß. Es wird um

so mehr der Fall seyn, je mehr er mit frommer Liebe dem Gegenstande der Auslegung sich hingegeben hat, und denselben in seiner Objectivität zu erkennen und darzustellen geschickt ist, je mehr er, statt vorgefaßte Meinungen und fremdbartige Theorieen hineinzulegen, seine Subjectivität von dem Geiste der auszulegenden Schrift durchbringen läßt und nun das Empfangene frei wiedergibt. Bei freudiger Anerkennung dieser und anderer Vorzüge in dem Rückeschen Commentar zum Evang. Johannes, dessen zweite Ausgabe ein bedeutendes Fortgeschrittenseyn des Verf. nicht verkennen läßt, kann ich doch nicht umhin, an vielen Stellen von seiner Auslegung abzugehen, und dieselbe für unbefriedigend oder verfehlt zu halten. Eine solche, im Einzelnen vielfach abweichende Anerkennung ist auch gewiß dem Verf. die liebste, und er wird, wie ich zuversichtlich hoffe, die nachfolgenden Bemerkungen, worin die Abweichung in Betreff einzelner Stellen ausgesprochen und begründet werden soll, als Beweis dankbarer Anerkennung mit freundlicher Nachsicht aufnehmen als eine, Gott gebe nicht ungesunde, Frucht von Vorlesungen, bei deren Vearbeitung ich von ihm vorzüglich gelernt zu haben mit Wahrheit versichern kann.

Vor allen mögen solche Stellen in Erwägung gezogen werden, wo Elise die johanneische Deutung von Aussprüchen des Herrn nicht gelten lassen zu können glaubt: Kap. 2, 19. 21. 7, 38. 39. 12, 32. 33. Ueber das Princip möchte ich hier nicht mit dem Verf. rechten, und gebe im Allgemeinen die Möglichkeit zu, daß ein Apostel, selbst ein Johannes, dieses jenes Wort Christi nicht in seinem vollen, entsprechenden Sinne aufgefaßt habe, und daß dadurch die Ueberzeugung, daß der Geist sie in die ganze Wahrheit geleitet, sie an alles erinnert und über alles belehrt habe, nicht umgestoßen werde, sofern nämlich jene Auffassung in keinem wesentlichen Zusammenhang steht mit dem Heilrathschlusse Gottes, oder kein

Rißverstehen des Wesens und Wirkens unsers Erlösers dadurch vorausgesetzt wird. Aber es fragt sich, ob an den betreffenden Stellen eine mehr oder weniger unrichtige Deutung mit gutem Grunde angenommen wird. Und darüber haben sich mir Zweifel aufgedrängt, welche ich kürzlich darzulegen versuche.

Was erstlich die Stelle Kap. 2, 19. 21. betrifft, in Ansehung welcher auch mein Freund Dr. Bleek sich mit Lücke einverstanden erklärt hat, so muß ich zuvörderst die der johanneischen substituirte Erklärung solange für einen ganz problematischen Versuch ansehen, als die philosophische Richtigkeit derselben nicht nachgewiesen, solange nicht gezeigt werden kann, daß „ἐν τοιούτῳ ἡμέρας“ heißen könne: in kurzer Zeit. Außerdem will es mir immer höchst gezwungen vorkommen, wenn durch τὸν ναὸν τοῦτον der levitische Cultus bezeichnet seyn, αὐτὸν aber auf die davon wesentlich verschiedene neue Gottesverehrung sich beziehen soll, da doch so leicht ναὸν gesetzt werden konnte, wodurch erst die Möglichkeit jener Erklärung gewonnen würde. Denn die scheinbarste Analogie dafür in Stellen wie Matth. 10, 39. Joh. 12, 25. kann näher betrachtet nichts beweisen, da sie doch nur scheinbar ist, denn die ψυχή, die einer mit Hintansetzung Christi gefunden, oder in der Hingabe für Christum preisgegeben, ist doch nicht bloß das leibliche Leben, sondern das individuelle Leben, das Selbst, das stirbt oder geopfert wird, sey es daß es um das leibliche Leben oder um irgend welche Eigenheit sich handelt, und das im ersteren Falle verloren, im zweiten gewonnen und erhalten wird, insofern nur in der Gemeinschaft mit Gott wahre Selbstständigkeit ist, bei Aufgebung derselben aber durch eigensüchtiges Verhalten das Selbst in eine fremde niedere Gewalt kömmt, somit eigentlich verloren geht. — Somit hat jener Erklärungsversuch seine bedenkenden inneren Schwierigkeiten. Nicht weniger scheint der Angriff auf die johanneische Deutung an sol-

chen zu leiden. Betrachten wir die Einwürfe dage-
 was näher: 1) Der Ausdruck „*τὸν ναὸν τοῦτον*“ soll
 aus nicht so haben verstanden werden können, „*zu*“
 einer bei dem eigentlichen Tempel gehaltenen Red-
 dieß ist wol die scheinbarste Einwendung, die e-
 wird. Aber wie nahe liegt die Voraussetzung, daß
 auf sich hingewiesen, was die Juden in ihrer Auf-
 heit entweder gar nicht bemerkten, oder für eine r-
 sche Gesticulation ohne weitere Bedeutung nahme
 gegen die Jünger, denen die Rede damals eben s-
 selbhaft war, nach seiner Auferstehung, als sie All-
 wieder vergegenwärtigten, eben dadurch auf den
 Sinn geleitet werden konnten. „Aber warum beme-
 hannes diesen Umstand nicht?“ Weil der Augen-
 dem Alles gegenwärtig ist, gar leicht Umstände nie-
 vorhebt, wodurch Andern das Verständniß ungen-
 leichtert würde. Und wie oft müssen wir gerade I-
 hannes, diesem übrigens so genauen Referenten, Un-
 ergänzen, welche durch den Inhalt oder Zusam-
 der Rede vorausgesetzt werden! So bemerkt er
 nicht näher, wie Jesus dazu komme, vom Dürst
 Trinken u. s. w. zu reden, oder gerade dieses Bild
 brauchen, und auch Lücke ist unter denen, welche ein-
 ankassenden Moment glauben voraussetzen zu müssen,
 gleich die Entscheidung schwierig ist. Auf ähnliche
 verhält es sich mit 15, 1. — Wie leicht hätte der E-
 list an diesen und andern Stellen durch eine kurze
 ternde Bemerkung, dergleichen er sonst wol anbring-
 Folgezeit viele Mühe des Rathens und Muthmaße
 sparen können! Jedoch auch abgesehen hievon lä-
 johanneische Deutung sich vertheidigen, und wir br-
 gar nicht vorauszusetzen, daß jene Gesticulation di-
 ger auf jene Ansicht geleitet habe; das „*ἐν τοῖς ἡμ-*“
 reichte dazu hin. — Daß aber Jesus seinen Leib
 habe *ναὸς* nennen können, ohne etwas hing-

gen, wie 1 Kor. 6, 19. und anderwärts geschieht, das ist eine nicht stichhaltige Behauptung. An jenen Stellen könnte allerdings die nähere Bestimmung nicht fehlen; hier dagegen wäre sie ganz überflüssig gewesen. Wenn er im Angesichte des jüdischen Tempels auf seinen Leib als einen Tempel hinwies, so verstand es sich von selbst, daß er eine Wohnstätte oder ein Offenbarungsort der Gottheit sey, da ja *vad's* nichts anderes ist als *οίκος τοῦ θεοῦ*. — Wenn nun die Jünger in der Folge zum Verständniß dieser Aeußerung kamen, und eine Glaubensstärkung darin fanden (B. 22.); so war sie gewiß nicht *zwecklos* ausgesprochen, wenn sie auch für's erste unverstanden blieb. Ja, die Unrichtigkeit der johanneischen Deutung und die Richtigkeit des neueren Versuchs vorausgesetzt, hätte Jesus etwas ausgesprochen, was erst nach vielen Jahrhunderten verständlich geworden wäre. — Und noch dazu soll es von den Aposteln, deren gemeinsame Auffassung Johannes hier aussprechen will (B. 22.), auf eine Art gedeutet worden seyn, die mit der Analogie der ganzen apostolischen Lehrweise im Widerspruch stehe, da doch das „*ἐγερῶ*“ auf Selbsterweckung weise, wogegen sonst die Wiederbelebung Jesu der Macht des Vaters zugeschrieben werde, nicht ihm selbst. Wie konnte aber dieser Widerspruch den Aposteln selbst und insbesondere dem Johannes entgehen? Der Widerspruch ist aber ein solcher, der bei näherer Betrachtung verschwindet. Denn gesetzt auch, daß die merkwürdige Erklärung 10, 17. 18. nicht den Sinn hätte, der gewöhnlich darin gefunden wird ^{a)}, so ist ja leicht einzusehen, daß die Auferstehung des Herrn eben so als seine That, wie als

a) Ich gestehe aber, daß es mir als eine übertriebene Akrilie erscheint, wenn der Gegensatz des freien Wiedernehmens nicht die freiwillige Hingabe in den durch Andere bereiteten Tod soll seyn können, sondern nur das Sich selbst tödten. Und eine „Vollmacht,“ wieder zu empfangen, was doch der Vater selbst ihm wiedergibt, ist eine offenbare Tautologie.

Werk des Vaters betrachtet werden kann. Sagt er ja doch selbst: „Ich und der Vater — wir sind Eines“ (10, 30.) und dieß in einem Zusammenhange, wo von Nachwirkungen die Rede ist. Und versichert er nicht, daß der Vater ihm gegeben habe *ζωὴν ἑαυτοῦ ἐν ζωῇ*? Die *δόξα* des Vaters, durch die er auferweckt worden, ist sie nicht eine ihm einwohnende, wie der Vater selbst in ihm ist und Er im Vater? Daß aber die Auferweckung Christi häufiger als Werk des Vaters bezeichnet wird, das hat seinen Grund theils in gewissen dogmatischen Beziehungen, indem unsere Menbelebung damit parallelisirt wird (Röm. 6, 4. Eph. 1, 19 f. 1 Kor. 6, 14.), theils in einer apologetischen Tendenz, die göttliche Beglaubigung Jesu hervorzuheben (Apg. 3, 15. u. a.). — Was aber nun die Juden oder Synedristen betrifft, so kann ich mich auf keine Weise in die zweifache Voraussetzung Lücke's finden: 1) daß dieselben mit gutem Gewissen oder Rechtsbewußtseyn ihm gegenüberstehen, und nur eine Legitimation fordern, ohne sich seinem reformatorischen Wirken zu widersetzen; 2) daß Jesus auf ihre Forderung eingehe. Das erstere widerlegt sich durch ihr ganzes weiteres Betragen, woraus man sieht, daß sie ihre Finsterniß strafende Licht haßten. Hier war ja die erste Rüge ihrer schlechten Amtsführung geschehen, indem er ein solches reformatorisches Eingreifen nöthig fand, weil sie so wenig Sorge trugen, daß der Tempel seinen eigentlichen Bestimmung durchaus geweiht bleibe. Statt diese Rüge sich ruhig gefallen zu lassen, mit dem Vorsatz, sich inskünftige darnach zu richten, traten sie trotzig auf gegen den Mann, dessen höhere Autorität doch schon in der wunderbaren Macht sich erwies, die er über diese rohen und eigennütigen, noch dazu durch obrigkeitliche Erlaubniß sich berechtigt glaubenden Menschen ausgeübt hatte. Darin selbst ein *συνέσιον* wahrzunehmen, waren sie nur durch ihren verkehrten, hochmüthigen Sinn gehindert. Eben darum aber hatte er gar nicht nöthig, sich näher auf ihre For-

Bemerkt. üb. einzelne Stell. des Evang. Johannis u. 131

derung einzulassen, und behandelt sie auf ähnliche Weise, wie Matth. 12, 39. Er, der die Menschen durchschaute, erkannte in dieser ersten Opposition gegen seine reformatorische Wirksamkeit jenen argen Sinn, der es bis zum Neuffersten treiben werde, und sowohl dieses, als auch die alsdann eintretende Wendung seines Geschicks, wodurch seine göttliche Macht und Würde in's hellste Licht gestellt werden sollte, spricht er hier aus, das erstere in der Form der Aufforderung (analog R. 13, 27.), das zweite in der Form der Ankündigung eines Zukünftigen^{a)}. Daß er dieß so that, daß erst in der Folge diejenigen, welchen es frommte, seine Worte recht verstehen konnten, das war ganz seiner göttlichen Weisheit gemäß, welche in Rathseln redete für die harten und unempfindlichen Seelen. Diesen wurde er denn mit seinen Worten zum Fall, ein Geruch des Todes zum Tode, den andern zum Aufstehen, ein Geruch des Lebens zum Leben (vgl. Luk. 3, 34. 2 Kor. 2, 16.). Da auch nach Lücke's Zugeständnisse seine Worte jedenfalls absichtlich dunkel waren und jedenfalls mißverstanden und verdreht wurden, so sehe ich keinen exegetischen Gewinn in jener auch durch philologische Schwierigkeiten gedrückten Erklärung, und kann von dem dogmatischen Standpunkte Lücke's selbst ausgehend die Behauptung nur äußerst bedenklich, ja verwerflich finden, daß die Apostel den Sinn einer Neußerung Jesu so aufgefaßt haben sollen, daß etwas ganz Zweckwidriges und der Analogie der ganzen apostolischen Lehrweise Widersprechendes darin enthalten wäre. Da hätte doch wahrlich der Paraklet sein Amt schlecht ausgeübt.

a) Es ist nur Ein Sinn, nicht ein offensibler für die Juden, und ein innerer für die Jünger, wie Dillhausen annimmt, was mir aber mit der göttlichen Einfalt des Herrn und seiner Worte unverträglich scheint. Er wirft sein einsinniges Wort in die Masse hinein, und je nach der Beschaffenheit der Hörenden wird es sofort oder in der Folge schief oder richtig verstanden.

Die beiden andern Stellen 7, 39. und 12, 32. 33. bedürfen keiner so ausführlichen Erörterung. In der ersteren will Lücke die johanneische Deutung nur als Exergese, nicht als eigentliche Auslegung gelten lassen. Als Auslegung betrachtet soll sie ungenau seyn, weil „*θεύσουσι*“ nicht als absolutes Futurum, mit Ausschließung der Gegenwart, zu nehmen sey, und 2) das Wasser in den neutestamentischen Schriften nicht als Bild des heil. Geistes vorkomme, sondern nur als Bild der *ζωή*, deren Princip freilich der heil. Geist sey. — Was nun vorerst die letztere Behauptung betrifft, so gestehe ich, nicht einzusehen, wie das Symbol des Feuers, unter welchem der heil. Geist im N. T. dargestellt wird, das des Wassers ausschließen soll: vielmehr dienen beide einander zur Ergänzung, indem durch jenes das *πνεῦμα* in seiner durchdringenden, durch dieses aber in seiner erfrischenden und belebenden Kraft dargestellt wird. Und wenn in den alttestamentlichen Schriften das Wasser wirklich als Bild des Geistes vorkommt zur Bezeichnung der in ihm sich ergießenden belebenden Fülle (Jesaj. 44, 3.); mit welchem Rechte behaupten wir dann, daß „*ἐκχέειν*“ Apg. 10, 45. Tit. 3, 6. blos das Flüssige und an sich Mittheilbare überhaupt bezeichne, ohne eine bestimmte Beziehung auf das Bild des Wassers zu haben? Und was ist die *πηγή ὕδατος ἁλλομένου* R. 4, 14. anders, als das *πνεῦμα ὃ ἐμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν*. Das *πνεῦμα* soll Princip der *ζωή* seyn. Gut! Aber was theilt denn das *πνεῦμα* anderes mit, als sein Wesen? es ist das Mittheilende und Mitgetheilte zugleich — das sich selbst Mittheilende — und gerade hier wird es ja als mitgetheiltes Leben betrachtet (B. 39.). Das *θεύσουσιν* aber ist allerdings als zukünftig zu fassen, d. h. als etwas nicht mit dem *πιστεύειν* sofort Gegebenes und Eintretendes, sondern als ein späteres Moment, der eine höhere Entwicklung des Glaubenslebens voraussetzt. Das *πιστεύειν* selbst schließt zunächst

ein Aufnehmen des lebendigen Wassers in sich; beharrt der Mensch in diesem Aufnehmen und läßt er das Aufgenommene zu gehöriger Wirksamkeit in sich kommen, so kommt es bei ihm zu einer Spontaneität des göttlichen Lebens; er wird thätig, dasselbe auch um sich her zu verbreiten, es wird eine ihm immanente und von ihm ausströmende Quelle lebendiger Kräfte. Dieser Zustand trat bei den ersten Jüngern mit dem Pfingstfeste ein. Der Evangelist meint aber den ganzen Zustand des selbstständigen und auch nach außen wirksamen geistlichen Lebens, der nach der Verherrlichung Christi eintrat und seitdem in seiner Gemeinde fortbesteht. Es war somit für die Hörenden ein etwas rein Zukünftiges, und es bedurfte gar keines *αὐτὸς* u. dergl., um dieß auszudrücken. Lücke hat hier das in der Receptivität beruhende Haben der ζωὴ *αἰώνιος*, und die Kraft, sie mitzutheilen, oder den Besitz derselben durch anregende Offenbarung des inwohnenden Lebens auch für Andere zu vermitteln, nicht gehörig unterschieden und nicht erkannt, daß *πνεῦμα ἅγιον* hier zwar identisch ist mit ζωή, aber eine höhere Stufe des Seyns der ζωή im Menschen bezeichnet, die nicht sofort mit dem *πνεῦμα* gegeben ist. Dieß hängt auch damit zusammen, daß er das *πνεῦμα ἅγιον* im Folgenden nicht scharf genug bestimmt, indem er den Unterschied des alt- und neutestamentlichen nur in der geringeren und größeren Fülle des mitgetheilten Geistes findet, da es doch das Moment der Vollendung der göttlichen Oekonomie, die selbstständige und stetige Einwohnung des göttlichen Lebens in der Gemeinschaft der Gläubigen und deren Gliedern ist; wogegen im Alten Testamente bloße sporadische *προφητεῖαι* in Weissagung, Stärkung, Mahnung, Sehnsucht, einzelne Erregungen, Gesichte, Kraftwirkungen von vorbereitender Natur vorkommen. — Die Zuhörer Jesu konnten nun freilich diese seine Worte noch nicht verstehen, aber das war auch gar nicht nöthig; wenn sie nur die Ahndung eines reichen köstlichen Segens beka-

men und zur Sehnsucht darnach gereizt wurden. Das eigentliche Verständniß konnte erst mit dem Erfahren und Erleben selbst aufgehen. Diese Rede war daher so zweckmäßig, wie alle tieferen Reden des Herrn, welche erst der Geist den Jüngern aufschloß.

Auch in der erhabenen Erklärung des Erlösers 12, 32. wird die B. 33. folgende Deutung des Evangelisten von Dr. Lücke in Anspruch genommen. Er glaubt, das ὑψωθῆναι bekomme hier bloß die Nebenbedeutung des Sterbens, sofern die Verklärung des Menschensohns durch seinen Tod geschieht; der Gegensatz gegen ἐκβληθῆναι ἔκω B. 31., der Beisatz ἐκ τῆς γῆς, der 3, 14. 8, 28. fehlt, und das πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν sammt der Ähnlichkeit des Gedankens mit 14, 2. 3. geben dem Ausdrucke hier eine ganz unverkennbare Beziehung auf das δοξασθῆναι, und bringen ihn in Verwandtschaft mit ὑπάγειν, πορεύεσθαι (8, 21. 14, 2.), so wie mit dem ὑψωθῆναι τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (Apg. 2, 33.). — Ich kann nicht leugnen, daß ich nach den Erklärungen des Verf. über 3, 14. 8, 28. nicht wenig überrascht war, dieß zu finden; und ich halte es für eine gar nicht schwierige Sache, den Evangelisten hier in Schutz zu nehmen, wiewohl nur unter der Voraussetzung, daß es eine in Bezug auf den Zusammenhang der Stelle bloß beiläufige Bemerkung ist, indem es dem Johannes bedeutsam erschien, daß Jesus seine Himmelnahme von der Erde mit einem Ausdrucke bezeichnete, der gerade für die Art, wie Christus starb, paßte. Er sah darin das göttliche Wissen seines Herrn, das auch auf die Art und Weise seines Todes sich erstreckte. Das war ihm etwas in sich Wichtiges, daher er es nicht übergehen konnte, wiewohl er gar nicht sagen will, daß Jesus dieß hier habe hervorheben wollen (das part. praes. σηματοῶν weist ja auch keineswegs auf den eigentlichen Zweck der Rede). Dieß vorausgesetzt, muß ich alle Einwendungen gegen die johanneische Deutung für unkräftig halten.

Der Sprachgebrauch des Johannes ist offenbar dafür, daß das Sterben nicht Nebenbedeutung ist, und daß man vielmehr an das Verherrlichtwerden bloß nebenbei zu denken hat, insofern dieses aus dem Sterben hervorging und wesentliche Vermittelung jener Folge des Todes war. Der Beisatz *ἐκ τῆς γῆς* ist eine nähere Bestimmung des Erhöbens oder Hinweggenommenwerdens, die für eine andere Bedeutung gar nicht entscheiden kann; wie denn auch die Volksmenge offenbar vielmehr an Sterben, als an Verherrlichung dachte (V. 34.). — Einen Gegensatz zu „*ἐκβληθήσεται ἔξω*“ aber könnte ich nur dann gelten lassen, wenn man die von Lücke selbst — und ich glaube, mit Recht — abgewiesene Erklärung Nischausen's festhielte, wornach das *ἐκβάλλεσθαι* die Ausstoßung aus dem Himmel bezeichnen soll. Zu dem „*ἐκβληθήσεται ἔξω*“ dürfte der Gegensatz vielmehr in *πάντας ἐλκύσω πρὸς ἐμαυτὸν* liegen. „Jetzt erfolgt eine Entscheidung über dieses Weltganze, in welchem Sünde und Tod herrscht, jetzt wird der Fürst desselben ausgestoßen werden aus seiner *ἀρχή*, aus seinem Besizthume, wo er durch Sünde und Tod herrschte; der Bereich seiner den göttlichen Plan zu durchkreuzen suchenden Wirksamkeit, in welchem er bis dahin freischaltete, wird ihm verschlossen, seine Macht in der Menschheit aufgehoben werden; und ich werde Alle zu mir ziehen.“ Er will damit sagen, er werde die von jenem *ἄρχων* nicht mehr gehaltene Menschheit mit Aufhebung aller bisherigen Trennung zwischen Juden und Hellenen an sich bringen, wenn er nur erst werde erhöht seyn von der Erde. Dieses stellt er als Voraussetzung jenes *ἐλκύειν* hin (*ἐάν* nicht bloße Bezeichnung der Zeit). Das „*ἐλκύειν*“ aber ist nicht die Aufnahme in seine selige Lebensgemeinschaft, sondern zunächst das Anziehen, gleichsam durch einen mächtigen Reiz, und daher an sich bringen, wovon jene Gemeinschaft allerdings die wesentliche Folge ist. Erst in Folge seines Todes aber übte er einen solchen mächtig

anziehenden Reiz über die Menschheit in ihrem ganzen Umfange aus. Durch denselben wurde die Scheidewand aufgehoben, die Versöhnung der Menschheit mit Gott war zugleich innere Versöhnung der zerrissenen Menschheit selbst (vgl. Gal. 3, 13 f. Eph. 2, 14—17.). Dieser Gedanke, der ihm durch die Bitte der Hellenen (B. 20 ff.) nahe getreten war, ist derselbe, den er schon B. 24. ausspricht, nur bildlich und weniger bestimmt, als hier. Hier haben wir demnach die authentische Erklärung des „πολὺν καρπὸν φέρει.“ Auch die Zuhörer Jesu müssen diesen Zusammenhang geahndet haben, da sie offenbar das „δεῖ“ aus B. 24. entnehmen, und es mit dem ὑψωθῆναι verbinden, obwohl es in dem ἐν ὑψώῳ nur leise angedeutet ist. Denn daß Johannes gerade das ausgelassen, worauf sich ihre Aeußerung beziehe, dieß ist eine an sich seltsame und um so überflüssigere Vermuthung, da auch der Ausdruck „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ gleich im Anfange seiner Rede (B. 23.) vorgekommen war a).

-
- a) Auch hier, wie öfters, z. B. 6, 41. 42. greifen die Juden nur Etwas aus seiner Rede heraus, was ihnen besonders aufgefallen, und fassen dieß zusammen. Jetzt, wo sie in Jesu den Messias zu erkennen glaubten, war ihnen theils der sonst wol weniger beachtete Ausdruck: Menschensohn, theils die Aeußerung über sein Hinweggenommenwerden aufgefallen. Die Frage: wer ist dieser Menschensohn? kann ich nur so verstehen, daß es eine weitere und zwar Nebenfrage ist, die an die erste sich anschließt: Wen meinst du damit? etwa den Messias? Die Lücke'sche Erklärung: was für ein Messias ist das? einen solchen können wir nicht anerkennen u. s. w., kann ich nur für ganz verfehlt halten, da dieß anders ausgedrückt seyn mußte, etwa: *μη οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός*; oder deutlicher: *μη τοῦτο τῷ Χριστῷ συμβαίνειν εἰκός ἐστιν*; Sie würden, wenn sie auch jenen Ausdruck als Bezeichnung des Messias anerkannten, doch, um diesen Gedanken auszudrücken, der gewöhnlichen Bezeichnung sich bedienen. Ich glaube, daß in Ansehung dieses tiefsinnigen Ausdrucks Dr. Dishaufen das Richtige weit mehr getroffen hat, als Dr. Lücke, und daß namentlich Dan. 7, 13. nur dann ein sicheres Fundament für die Ansicht des letzteren

Bemerk. üb. einzelne Stellen d. Evang. Johannis 1c. 137

Wenn die bisherigen Bemerkungen ihrem wesentlichen Inhalte nach richtig sind, so ist die in ihrer Anwendung dem apostolischen Ansehen theilweise gewiß zu nahe tretende Behauptung unrichtiger Deutung der Worte Christi von Seiten des Evangelisten als grundlos dargethan, und wir können wenigstens zuversichtlicher als bei jener Voraussetzung anerkennen, daß der Geist der Wahrheit die Apostel alles gelehrt, daß sie in seinem Lichte die Aussprüche des Herrn aus dem rechten Gesichtspuncte angesehen und uns vorgehalten haben.

Mit der in den behandelten Stellen sich kundgebenden Neigung des Evangelisten, Aussprüche Jesu zu erläutern, hängt nahe zusammen und geht mit derselben aus der nämlichen Wurzel einer freieren pragmatischen Darstellungsweise hervor eine andere zuweilen hervortretende Neigung zu weiterer, eigener Ausführung von Reden, die er referirt, und zwar ohne daß er durch ausdrückliche Winke bemerklich macht, daß hier die Relation aufhöre, und das von ihm Hingzugethane beginne. Bekanntlich enthält das 3te Kap. 2 Abschnitte dieser Art: B. 16 — 21. und B. 31 — 36. Das im ersten Solches vorkommt, was Christus selbst auf diese

geben würde, wenn es etwa hieße: und sein Name war Menschensohn. — Es ist in jenem Ausdrücke das tiefste Selbstbewußtseyn Christi von seiner Beziehung zur Menschheit angedeutet; und es liegt eine Mischung von Niedrigkeit und Erhabenheit darin, weshalb er sich vorzugsweise für ihn selbst schickt, und aus dem apostolischen Sprachgebrauche ganz verliert. — Ohne mich hier näher einzulassen, bemerke ich nur noch, daß die Stelle 5, 27. mir vielmehr für als gegen die Olshausen'sche Erklärung zu sprechen scheint. Gerade als Menschensohn, als zur Menschheit gehöriger, ist Jesus, der Sohn Gottes, der passende Richter der Menschen, zu dessen gerechtem und billigem, alle ihre Umstände und Zustände berücksichtigendem Urtheile sie volles Vertrauen zu fassen Ursache haben; so daß auch seine von der *ἐκ* ausschließende *αἰῶνος* als höchst billig erscheinen muß.

Weise nicht gesagt haben würde, daß namentlich der Ausdruck *τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μόνον* vñ B. 16. in den Reden Christi sonst nirgends sich findet, wohl aber in Aussagen des Johannes über ihn, und daß B. 19. auf eine spätere Zeit hinweist, in der es bereits zu einer Entscheidung gekommen war, die zur Zeit jener Unterredung eine noch zukünftige war, das ist so weit anerkannt, daß wir es nur zu berühren brauchen. Noch bestimmter aber scheidet sich B. 31 ff. der Ausdruck des Evangelisten von dem des Täufers. Da aber der Uebergang zu eigener Reflexion gar nicht bezeichnet ist, so glaubt Rücke einen Mittelweg zwischen der früher geltenden Annahme eines reinen Fortgangs der vorangehenden Rede und zwischen der in neuerer Zeit gangbar gewordenen der Anknüpfung einer erläuternden und weiter entwickelnden Reflexion des Evangelisten einschlagen zu müssen, indem er B. 16 ff. das Gespräch fortgehen läßt, aber ein freieres Verfahren des Johannes, ein Einmischen seiner Reflexion annimmt. — Dieses Auskunftsmittel kann ich aber nur höchst bedenklich finden, und möchte es auf keine Weise vertreten. Denn es scheint mir dieß durchaus mit der historischen Treue und Lauterkeit eines Johannes zu streiten, und consequenterweise dann keine feste Grenze mehr zwischen Relation und Eigenem durch alle Reden hindurch behauptet werden zu können. Auch kann ich es besonders in Bezug auf die Rede des Herrn selbst durchaus nicht mit der Pietät des Johannes gegen den, dessen Worte Gottes Worte sind (3, 34.), vereinigen, wenn er das Seinige damit vermengt, welches er bei allem Bewußtseyn der göttlichen Erleuchtung, doch als unterschieden davon und als nicht auf dieselbe Weise göttlich ansehen mußte, da nur der Herr die Wahrheit ist und nur Er den Geist ohne Maas hat. Das hingegen ist wohl vereinbar mit jener Treue und dieser Pietät, daß er in einem der Rede Jesu (oder des Täufers) sich aufs innigste anschmiegenden Excurs dieselbe erläutert,

und wichtige Belehrungen und Erinnerungen für seine Leser daran knüpft. Dieß ist ganz analog dem Verfahren, das er 1, 16. beobachtet. Der Mangel an äußerlicher Bezeichnung des Uebergangs zu eigener Reflexion ist daraus zu begreifen, daß seine Rede ein reiner Ausfluß der vorangehenden ist und mit ihr Ein Ganzes bildete. Daß aber B. 32. 34. 35. von Christo im Präsens geredet wird, das kann der Annahme, daß der Evangelist selbst rede, durchaus nicht im Wege stehen. Denn er trägt hier seine Erklärungen über Christus in der Form allgemeiner Sätze vor, wo das Zeitverhältniß ganz zurücktritt. Diese in den Reden Christi so sehr häufige (7, 18. 8, 34 f. u. a.) aber nicht immer gehörig beachtete Form zeigt sich schon B. 31., wo Christus und der Täufer gleichsam als zwei stehende Charaktere parallelisirt und die unvergleichliche Erhabenheit des ersteren an sich, abgesehen von den Zeitverhältnissen hervorgehoben wird. Es sind gleichsam lauter Obersätze, zu denen die Untersätze und Schlusssätze, in welchen dann auch das Zeitverhältniß hervortritt, leicht zu suppliren sind, und aus dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden (hier B. 35 f.) sich von selbst ergeben.

Wozu jene Voraussetzung von Vermischung der Worte des Evangelisten mit den Worten Christi selbst führe, davon hat uns Lücke 7, 33. eine kleine Probe gegeben. Hier soll nämlich das *πρὸς τὸν πέμπαντά με* ein erklärendes Einschleusen des Evangelisten oder eine Vermischung seiner Erklärung mit den Worten Jesu seyn, da, wenn Jesus dieß wirklich gesagt hätte, die Juden nicht so hätten fragen können, wie sie B. 35. thun. — Will man aber dergleichen statuiren, so sagt man lieber mit Dr. Paulus, die Worte *καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμπαντά με* seyen eine erklärende Parenthese des Johannes, wodurch das Räthselhafte, was die Juden in Jesu Rede finden, auf eine ungeschickte Weise zum voraus gehoben werde. Allein solche Gewaltmaßregeln sind ganz unnöthig, da jene Schwierigkeit sich

auf einfache Weise lösen läßt durch die naheliegende Voraussetzung, daß die Juden (hier offenbar die angesehenen und feindseligern, unterschieden von dem *öxlos* der Festbesucher überhaupt) auf den ersteren Theil der Aeußerung Jesu keine Rücksicht nahmen, und, wie das oft vorkommt (z. B. 6, 41.), nur das herausgreifen, was ihnen besonders auffällt. Was er von seinem Hingehen zu dem, der ihn gesandt habe, sagte, das war ihnen ein ganz fremder, unverständlicher und gleichgültiger Gedanke, daher sie ganz darüber hinweggehen und nur auf das sich werfen, was er in Bezug auf sie sagte, oder was sie unmittelbar anging. Wie kann man sich hierüber bei den Juden noch wundern, wenn man 14, 5. liest, daß die Jünger noch fragen, wo er hingehe, nachdem er von den Wohnungen im Hause des Vaters gesprochen, und daß er hingehe, ihnen eine Stätte zu bereiten!

Wenden wir uns aber nun zu andern Stellen, wo es sich bloß um die Auslegung des vorliegenden Textes handelt, so gibt es schwerlich eine so schwierige und zugleich durch ihren wichtigen Inhalt den Ausleger so in Anspruch nehmende, wie R. 6, 51 ff. und B. 62 f. Es ist auch nicht zu verkennen, daß Dr. Lücke einen ausgezeichneten Fleiß darauf verwendet hat, indem er derselben nicht nur eine ausführliche und genaue Erörterung gewidmet (II, 111—132. und 135—143.), sondern auch eine interessante und belehrende Geschichte ihrer Auslegung mitgetheilt hat (Anhang B. S. 727—735.). Was aber nun das Resultat der Auslegung und dessen Begründung betrifft, so kann ich nicht bergen, daß ich unbefriedigt dadurch geblieben bin und durch den Text zu einer andern Auffassung mich gedrungen sehe.

Die ganze exegetische Erörterung dieser Stelle bei Lücke hat mir wenigstens den Eindruck einer gewissen Unsicherheit zurückgelassen, womit natürlich kein Vorwurf ausgesprochen ist, da dieß aus den vorliegenden Schwierigkeiten

rigkeiten wohl begreiflich ist, wozu freilich noch kommen mag, daß der Ausleger von seinem theologischen Standpuncte aus nicht ganz einzubringen geeignet ist, da ein gewisser, ursprünglich der reformirten Confession eignender Spiritualismus den vollen Sinn einer Stelle verbirgt, die einen dem Lutherthum eigenen Realismus zum tieferen Verständniß erfordern dürfte. Uebrigens bietet die 2te Ausgabe bedeutende Modificationen der in der ersten niedergelegten Erklärung dar, die aber nicht unbedingt als Fortschritt und Verbesserung anzuerkennen sind. — Wenn in der 1sten Ausgabe B. 51. so erklärt wurde: das zu ertheilende und zu genießende Lebensbrod sey sein für das Leben der Welt dahinzugeben des Fleisch, die volle Mittheilung jenes Brodes werde erst geschehen können durch den Tod seines Fleisches für das Leben der Welt; so lag darin eine Fortschreitung des Gedankengangs gemäß der Indication, des „καὶ — δέ,“ indem Jesus, nachdem er gesagt, daß sein Fleisch gegessen werden müsse, nun auch zeigt, wie er den Menschen diesen Genuß bereiten und darbiehen werde, nämlich durch seinen Tod, der den bisher gebundenen Geist entfessele, und so erst der Welt sein himmlisches Leben recht genießbar mache, den Glauben an ihn und die Gemeinschaft mit ihm, dem Sohne Gottes, erst recht gründe und vollende. Aber abgesehen davon, daß von der Nothwendigkeit jenes Essens im Vorangehenden noch nicht die Rede war (nur von der heilsamen Wirkung, die es mit sich führt), ist hier offenbar den Worten Gewalt angethan, da doch die Worte: „das Brod, das ich geben werde, ist meine σάρξ, welche ich hingeben werde für das Leben der Welt,“ nimmermehr sagen können: die Hingabe meiner σάρξ ist Bedingung der Mittheilung des Brodes; es müßte dann heißen: καὶ τὸν ἄρτον δὲ τοῦτον δώσω, ἐὰν τὴν σάρκα μου δώσω κ. τ. λ. So aber kann der Sinn nur seyn: seine σάρξ selbst sey der ἄρτος. — In der 2ten Ausgabe ist der Gegensatz gegen

die Schulz'sche Auffassung, nach welcher Jesus sagen will, er heiße das Brod vom Himmel, weil er sein ganzes Erdenleben (σάρξ) als Messias der Rettung der Menschheit weihe, ja es aus Liebe für dieselbe aufzuopfern beschlossen habe, — der Gegensatz hiegegen ist von Lücke bedeutend gemildert, und er adoptirt nun diese Erklärung, nur mit der Modification, daß die Beziehung auf den Tod Jesu nicht bloß ein Seitenblick seyn, sondern dieser als die Spitze seiner Lebensaufopferung für die Menschheit hervortreten soll. Der Zusammenhang soll nun der seyn: „Das Himmelsbrod bin ich selbst; ich bin es aber nicht bloß, ich gebe es auch, indem ich meine ganze irdische Erscheinung zum Heile der Welt dahingebe, weihe, zum Opfer bringe.“ Aber wird hier nicht wieder den Worten ein ähnlicher Zwang angethan, und der Text gebrückt, als wenn es hieße: „καὶ δώσω δὲ τοῦτον τὸν ἄρτον, τὴν σάρκα μου διδόνς ὑμῖν τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς? — Und wird auch die Möglichkeit dieser Bedeutung von *διδόναι τὴν σάρκα ὑμῖν τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* zugestanden, so ist doch die abschließliche Beziehung auf den Tod der Analogie des newtestamentlichen Sprachgebrauchs viel angemessener. — Nicht zu übersehen ist auch die kritische Unsicherheit des „*ἦν ἐγὼ δώσω.*“ Gesezt, daß Lachmann aus hinreichenden Gründen diese Worte ausgestoßen hat, was Lücke nicht zu bestreiten wagt, so darf man dieselben auch auf keine Weise suppliren, so daß der Sinn doch derselbe wäre, wie wenn sie daständen. Ich weiß in diesem Falle keinen andern Rath, als daß wir *ἡ σὰρξ μου* als Apposition zu *ὁ ἄρτος* ziehen, und *ἐσὼν ὑμῖν τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* als Prädicatsatz nehmen: „Ich bin das vom Himmel herabgekommene lebendige Brod, durch dessen Genuß ewiges Leben gewonnen wird. Aber auch das Brod, das ich geben werde, meine σὰρξ, ist zum Leben der Welt d. h. geeignet dazu und soll dazu reichen. Diese Erklärung läßt sich philologisch hinreichend rechtfertigen, da *ἐσὼν*

αὐτὸς τὸν — πρὸς τι eben so 11, 4. vorkömmt. Hierbei wird auch dem Kal — d. h. sein volles Recht; es steht hier eben so wie 8, 16. 17. zur Indication des Fortschreitens der Gedanken mit einem Gegensatze gegen das Vorangesende. Er will also sagen: Seine Person sey für diejenigen, welche durch Glauben dieselbe sich aneignen, sich mit ihr vereinigen, sie in sich aufnehmen, ein ewiges Leben gebendes Prinzip. Aber es werde noch etwas Besonderes zum Leben der Menschheit gereichendes von ihm dargeboten werden, seine σὰρξ. Auch dieses nährendes Prinzip, das er geben werde, solle jene Wirkung haben. — Die Juden, verstimmt wie sie waren, und dadurch noch unfähiger, als sonst, die tiefere Wahrheit zu fassen, nehmen das Auffallendste aus seiner Rede heraus und zusammen, indem sie darüber mit einander disputiren, wie — auf welche Weise — er ihnen das Fleisch zu essen geben könne? — Daß sie aber das φάγεῖν mit der σὰρξ verbanden, das war nicht grundlose Willkür. Auch ist an ein absichtliches Mißverständniß keineswegs zu denken, nur an eine mit grob-sinnlicher Denkart und Widerwillen gegen Jesum zusammenhängende Unfähigkeit, den wahren Sinn seiner Rede zu fassen. Daher läßt er sich auch auf ihr „πῶς“ nicht ein, sondern gibt vielmehr nur ein feierliches Zeugniß über sie, ihnen zur Warnung und, weil sie gegen die Macht der Wahrheit sich sträubten, zum Gericht, indem sie dadurch immer mehr in sich verstockt wurden. Daß aber die Verbindung von φάγεῖν und σὰρξ an sich nicht falsch gewesen, das zeigen die Worte Jesu aufs Klarste, wo er das Essen seines Fleisches als Bedingung des Inwohnens der ζωῇ hinstellte, ja er fügt noch das Trinken seines Blutes hinzu, und wiederholt dann dasselbige in positiver Form, wo er denn auch das von der ζωῇ ange deutete entwickelt, indem er nicht nur das gegenwärtige haben derselben, sondern auch die zukünftige Herstellung des vollen Lebens darin begreift (B. 54.). Daß aber das

Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes eine solche Wirkung hat, das beruhete nach B. 55. darauf, daß sein Fleisch wirklich eine Speise, etwas Nährendes, sein Blut wirklich ein Trank, etwas Stärkendes ist. — Wenn hier jene Wirkung des Essens und Trinkens auf die Beschaffenheit dessen gegründet wird, was gegessen und getrunken wird, so wird dagegen B. 56 f. die Sache von einer andern Seite dargestellt: Jenes Essen und Trinken, sagter, schliesse in sich eine bleibende Gemeinschaft mit seiner Person, und diese sey, wie sie auf dem ewigen Lebensgrunde des *ζῶν πατρὸς* ruhe, selbst auch den an ihr Theilhabenden ein sicherer Lebensgrund. — Aber was ist nun unter dem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu zu verstehen? Nach Lücke soll es der wirkliche Genuß seines der Welt dargebotenen Heilandslebens seyn, die Aneignung seiner menschlichen Erscheinung, das Theilhaftigwerden Christi im Glauben, das Sichvereinigen mit ihm, dem in menschlicher Gestalt erschienenen Sohne Gottes = *ἐνδύσασθαι Χριστόν* Gal. 3, 27. Er beruft sich darauf, daß ja dem *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα* substituirt werde *ὁ τρώγων με*, daß also das *τὴν σάρκα μου* und *τὸ αἷμά μου* so viel als *με* sey. Der Ausdruck *σὰρξ καὶ αἷμα* bezeichne hier die gesammte menschliche Persönlichkeit Jesu, wie denn jene Redensart durch aus Bezeichnung des lebendigMenschlichen sey im Gegensatz bald gegen Gott, bald gegen das Himmlische, Ueberirdische, Pneumatische überhaupt (Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Hebr. 2, 14. Eph. 6, 12. 1 Kor. 15, 51.). — Aber wie verträgt es sich mit jener Genauigkeit der Exegese, welche Lücke fordert und in der Regel auch in Ausübung bringt, das getrennt stehende und mit dem Genitiv des Besitzenden verbundene *σὰρξ* und *αἷμα* für gleichgeltend zu erklären mit jener zusammengesetzten und Einen Begriff ausdrückenden Formel *σὰρξ καὶ αἷμα*, welche immer absolut steht (ohne einen solchen Genitiv). Mögen Andere dieß

zugestehen, mir erscheint es als baare Willkür. Aus dem *ἐφαγών* u. s. aber kann durchaus nichts gegen die speciellere Bedeutung von *σάϋς* und *αἷμα* gefolgert werden. Der allgemeinere Ausdruck, der hier durch das gegenüberstehende *πάρη* herbeigeführt wird, schließt das Besondere nicht aus, sondern ein. Wir müssen uns sonach, da jene Auffassung nicht gehörig begründet erscheint, nach einer andern Erklärung umsehen. Es bieten sich noch zwei Erklärungen dar, welche alle Beachtung verdienen: die eine bezieht Alles auf den versühnenden Tod Jesu, und versteht unter *σάϋς* durchaus seine Leiblichkeit als zum Heile der Welt dahingugebende, unter *αἷμα* sein Blut als für die Sünden der Menschen zu vergießendes (vgl. Apg. 20, 28. Röm. 5, 9.), unter dem Essen und Trinken aber die gläubige Aneignung des Segens seines versühnenden Todes, oder Jesu als Versöhners, was B. 57. wieder in die gläubige Aneignung seiner Person überhaupt zurückgehe. — Die andere dagegen, welche wir bei Olshausen finden, heist an die verklärte Leiblichkeit und deren mystischen Genuß denken, und will hier die Idee des heil. Abendmahls finden. Jener Genuß wird dann als ein auch auf die leibliche Seite sich erstreckender angesehen, in dem Sinne, daß der Genuß des verklärten Leibes des Herrn den Keim der Auferstehung in die Leiber der Gläubigen senke. Dieses Besondere aber wäre in dem Genusse Jesu überhaupt mitbegriffen. — Diese Auffassung wird durch das „*ἀναστροφή*“ B. 54. begünstigt, die erstere dagegen durch das *αἷμα*, und durch B. 57., wofern *ἦν ἐγὼ δάσω* echt seyn sollte, dagegen B. 55. zu der einen, wie zu der andern passen möchte. Das richtigste Verfahren ist nun wol dieses, daß wir das Wahre in diesen beiden Ansichten zu vereinigen suchen. Zuvörderst muß in Bezug auf das Essen und Trinken unterschieden werden zwischen geistigem und geistlichem Genusse. Jener, dem Leiblichen entgegengesetzte, ist Genuß in dem von Vorstellen oder Denken begleiteten inneren Ge-

schen zur Aufnahme und Aneignung dargeboten wird; es ist die eigenthümliche Nahrung derer, welche im Wort und Wesen Christi das gefunden haben, wonach Alle, die aus der Wahrheit oder aus Gott sind, heimlich verlangen; es ist die Nahrung, die Christus denen reicht, welche durch den Glauben Ihn als den, der er ist, angenommen haben. Freilich der verherrlichte Christus reicht diese Nahrung dar, und durch seine Verherrlichung ist die Kraft derselben bedingt; aber was er darreicht, das ist zunächst das in den Tod gegebene irdisch-menschliche Leben, in welchem aber das göttliche mit allem Segen und aller Macht der durch diese Hingabe vollbrachten Versöhnung beschlossen ist. Aber wie konnte Jesus Solches an diesem Orte, vor solchen Zuhörern vortragen? Ja wie konnte er überhaupt solche Tiefen der Mystik eröffnen wollen, da doch Niemand damals ihn verstand und verstehen konnte? Es ließe sich hier freilich die Gegenfrage stellen: wie konnte Johannes sich's herausnehmen, eigene, wenn auch der Wahrheit gemäße, Gedanken seinem Herrn in den Mund zu legen? und wie sollte er, der doch aus eigener Anschauung wußte, wie es sich mit der Fassungskraft der damaligen Zuhörer Jesu verhielt, ihm ganz unzweckmäßige Aeußerungen in den Mund gelegt haben? Wenn ihm die damalige Situation so entschwunden war, wie können wir uns dann überhaupt auf die Treue seiner Relation noch verlassen? Sein Evangelium wird dann zu einem Roman, und verliert ganz den Charakter der *μαρτυρία*, den er doch aufs bestimmteste demselben vindicirte (19, 35. 20, 31.). War er sich dessen nicht bewußt, schrieb er in einer Art Dämmerungszustande, so haben wir ein Product der Selbsttäuschung vor uns, sonst aber ein auf Täuschung ausgehendes Werk; jedenfalls eine Schrift, die nicht werth ist, unter den heiligen Schriften irgend eine Stelle einzunehmen. Denn Dichtung und Wahrheit aus dem Leben Jesu, beides unauflösbar in einander verschlungen, ist kein

$\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$, keine $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\phi\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, worauf wir irgend
 was bauen könnten. — Es ist bereits zum Theil ange-
 tet worden, aus welchem Gesichtspuncte diese Aeuße-
 igen des Herrn zu betrachten sind. Es sind Worte der
 arnung für schwankende, im Glauben noch nicht feste,
 r doch aufrichtige Gemüther, denen die Vorhaltung der
 thwendigkeit der Sache zur Bewahrung vor dem Ab-
 von Ihm dienen sollte; zugleich aber Worte des Ge-
 its, zur Ausscheidung der unlauteren Gemüther, welche
 ihnen im Vorhergehenden in That und Wort so nahe
 egten Wahrheit widerstrebten, deren Glauben ein ober-
 chliches auf keinem tieferen Bedürfnisse beruhendes Mei-
 t war, die, vom Göttlichen in der Erscheinung des
 rren nicht wahrhaft hingenommen, es auch nicht über-
 vermochten, in Ansehung des Räthselhaften in seinen
 den und Handlungen mit geziemender Ehrfurcht die Lö-
 g abzuwarten. Für diese waren solche Reden, wie be-
 ivers B. 51 ff., $\sigma\kappa\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\alpha$, über die sie nicht hinwegkom-
 n konnten, worüber sie irre wurden, und sich von ihm
 ndten, und das sollten sie auch seyn, da die göttliche
 hrheit auf Entscheidung dringt, und jenem halben und
 hellten Wesen ein Ende zu machen strebt. Den rebli-
 n, Jesu von Herzensgrund anhangenden und in tiefer
 rfurcht dem Göttlichen in seiner Erscheinung sich unter-
 rfenden Menschen aber dienten solche Reden zur Glau-
 übung und sofern sie in der Probe bestanden, zur
 festigung und zur Steigerung des Bewußtseyns der ih-
 unentbehrlichen Gemeinschaft mit dem Herrn, sie lernten
 ihm festhalten, indem sie sich unter die Autorität seiner
 nlich erhabenen Einsicht beugten, auch da, wo ihnen
 Wort ganz dunkel und seltsam vorkommen mußte. Und
 in solcher Unterwerfung aufgenommene Wort war
 n ein göttlicher Wahrheitskeim in ihrem Gemüthe, der
 seiner Zeit aufging, und in der Lichtkraft des sie Alles

lehrenden Geistes zu heller und reiner Erkenntniß sich gestaltete.

Aus diesen Gründen, welche zum Theil durch den nächsten Zusammenhang an die Hand gegeben und bestätigt werden, sind wir gewiß berechtigt, diese Rede, so tief auch ihr Sinn seyn mag, für authentisch zu halten, und jeden Zweifel an ihre Zweckmäßigkeit für unhaltbar, die Anerkennung derselben aber für psychologisch wohl begründet anzusehen.

Nun kommt aber noch B. 63. in Betracht, wo Lücke eine Bestätigung seiner Erklärung zu finden glaubt; und wir können nicht umhin, dieß etwas näher zu untersuchen. Der Zusammenhang ist der: Als Jesus bemerkte, daß seine Jünger, nämlich viele unter denselben (B. 60.), eben die, welche hernach sich zurückzogen (B. 66.), über das, was er gesprochen, murrten, so sagte er zu ihnen: „Dieses ärgert euch? d. h. diese Rede stört eure Ueberzeugung eurer Vertrauen, so daß ihr mit eurer *notis* nicht darüber hinwegkommen könnt? Wenn ihr nun sehet den Menschensohn aufsteigen dahin, wo er vorher war?“ — Ueber die Ausfüllung dieser Aposiopese sind bekanntlich die Ausleger nicht einig, indem die Einen, an welche auch Lücke in der 2ten Ausg. sich anschließt, eine Hinweisung auf eine Veränderung darin finden wollen: „dann werdet ihr nicht Anstößiges in meiner Rede mehr finden;“ oder: „dann werdet ihr verstehen, wie ich dieß Wort gemeint;“ Andere dagegen die Ankündigung einer Lage, wo das Glauben noch mehr Schwierigkeit für sie haben werde, als jetzt: „könnt ihr hierüber nicht hinwegkommen, wie wird es seyn, wenn ihr die Entfernung des Menschensohns von der Erde, seine Rückkehr in den Himmel gewahr werdet?“ d. h. „Wenn eine mit euren Ansichten sich nicht reimende Rede des gegenwärtigen Menschensohns, der doch durch seine ganze Erscheinung dem Glauben kräftig zu Hülfe kommt, euren Glauben zu Falle bringt, wie viel weniger wird derselbe

bestehen, wenn diese Gegenwart euch entzogen wird?“ a) — Der ersteren Auffassung, man mag sie nun näher bestimmen wie man will, steht entschieden das *οὐ* entgegen, das nicht auf etwas dem *σκανδαλλισθαι* entgegengesetztes, sondern vielmehr auf eine Steigerung desselben hinweist, und zwar so, daß diese aus dem Vorliegenden gefolgert wird. — Es ist ein Wort ernster Warnung vor immer tieferem Versinken in Unglauben, wozu es bei ihnen kommen werde, wenn sie jetzt so schnell sich irre machen lassen. Diesem fügt er nun noch, ohne Zweifel in Rücksicht auf die rohe Auffassung seiner Rede, womit das *σκανδαλλισθαι* zusammenhing, die kurzen aber vielsagenden Worte bei: „der Geist ist das Lebendigmachende; das Fleisch nützt nichts; die Worte, die ich geredet habe, sind Geist und sind Leben.“ Dieß glaubt nun Dr. Lücke so verstehen zu müssen: „das Lebendigmachende ist überall der Geist, nicht die irdische Erscheinung an und für sich. Dasjenige also, was ich euch in meiner irdischen Erscheinung und von derselben zum Genusse darbreite, was ihr genießen könnt und müßt, um das ewige Leben zu empfangen, ist meine Lehre (der Inbegriff meiner Erklärungen über mich als den Sohn Gottes 2c.), weil sie nicht *σάρξ*, sondern *πνεῦμα*, aus dem Geiste entsprungen und davon erfüllt, gleichsam ganz Leben ist.“ — Ich gestehe, daß ich ganz erstaunt war, einen solchen Exegeten zu dieser Ansicht der vorangehenden tiefen Rede des Erlösers sich wenden zu sehen. — Wie ungeschickt und verkehrt hätte dann Jesus B. 51. 53—56. sich ausgedrückt, wenn er mit allem nichts Weiteres gemeint hätte, als seine Lehre! Ich sehe nicht ein, wie man von hier aus die erbärmlichsten Versuche, jene Aeußerungen zu erklären, Versuche, welche Dr. Lücke selbst für kaum er-

a) Das *ἐὰν παραστήτε* ist eben so wenig buchstäblich zu verstehen vom Zusehen beim *ἀναβιβαιεν*, als das *ὁψοσθε* Matth. 26, 64. so zu nehmen ist.

wähnenswerth halten muß, noch zurückweisen kann. Ist denn Er selbst, der sich als die lebendige Nahrung darbietet, mit dem Inbegriffe seiner Aussagen von seiner Person identisch? Ist sein Fleisch und sein Blut, das man in sich aufnehmen muß, um ewiges Leben zu gewinnen, seine Lehre?! Wenn Jesus so geredet hätte, so wäre er für wahr nicht die persönliche Weisheit, so wären seine Worte nicht Geist und Leben. — Aber wie ist nun diese Aeußerung zu verstehen? Wir haben hier ein weiteres Moment seiner Erklärung. Zuerst rügt er ihr *σκανδαλλισμοί* (B. 61. 62.), nun aber ihr Mißverstehen, das in fleischlichem Sinn und Mangel an *πλῆρις* begründet war, wie das *σκανδαλλισμοί*, und zugleich Grund von diesem. Er will sagen: wenn er das *ἔσθω* an das Genießen seiner *σὰρξ* geknüpft habe, so sey dieß nicht so zu verstehen, daß er die *σὰρξ* an sich, das Irdisch-menschliche in seinem Fürsichseyn, das ja als ohnmächtig und hinfällig nichts helfen könnte, als das Lebengebende gesetzt habe; der Geist, das Göttliche, sey das Belebende, das Prinzip aller *ἑωφ*. Hierauf weist er noch auf den Grund des Mißverständnisses: Seine Worte, die er geredet, seyen lauter Geist und Leben, göttlich nach Art und Ursprung und durch und durch lebendig, also daß nur ein göttlich Erleuchteter und in lebendiger Erkenntniß Stehender sie gehörig auffassen könne. Aber daran eben fehle es, da einige unter ihnen seyen, welche nicht glauben. — Daß dieses „Nichtglauben“ eine Unfähigkeit für das wahre lebendige Verständniß seiner Worte mit sich führt, ist aus dem ganzen Zusammenhange seiner Lehre voranzusetzen (vgl. z. B. 5, 37 f.). Hiermit ist also der Grund des groben Mißverständnisses angedeutet: das Mißverhältniß der Beschaffenheit derer, die seine Rede hörten, mit dem Wesen seiner Worte selbst. Jene Leute kamen mit einer todtten, aufunlebendige Weise sondernden, Betrachtung an das lebendige Geisteswort, das doch nicht auf dieselbe Weise erfaßt werden konnte, wie ein aus todt-

ter menschlicher Abstraction hervorgegangener Vortrag, vergleichen die Vorträge der pharisäischen Rabbi's waren. — Bei dieser Erklärung muß die Interpunction geändert werden, wozu wir ja auch volle Freiheit haben. Nach οὐδὲν setze ich Punctum; dagegen nach ὥν ἐστιν bloß Colon, so daß die Worte von τὰ ὅρματα bis οὐ πτωσέουσιν Ein Ganzes ausmachen. Nachdem vorher das Mißverständniß selbst beseitigt worden, so wird nun die Entstehung desselben erklärt. Was hierbei zu suppliren ist, ergibt sich ohne Zwang aus den vorliegenden Worten, da das Nichtglauben die Unempfänglichkeit für das Göttliche, somit auch die Unfähigkeit es zu verstehen, in sich schließt.

Wenn nun — wie ich glaube, mit gutem Grunde — vorauszusetzen ist, daß Johannes bei der Abfassung seines Evangelium gnostische Tendenzen im Auge hatte, oder die Gemeinden gegen das Umsichgreifen einer falschen Gnosis zu verwahren suchte; so mußte die Mittheilung gerade dieser Rede Jesu für diesen Zweck eben so förderlich seyn, als dieselbe den ursprünglichen historischen Verhältnissen entsprach. Wie darin etwas der grob-sinnlichen Denkart der Juden Zuwiderlaufendes und daher zu einer Scheidung der in derselben fest gerannten von der Sache Christi Führendes war; eben so mußte ein abstracter Spiritualismus sich davon abgestoßen fühlen, so daß seiner Vermengung mit dem Christlichen etwas in den Weg gelegt war. Wie nämlich den Juden von ihrem gemein-irdischen Standpunkte aus, da sie in äußerlichem Glanze und in äußerlicher Fülle das Höchste suchten, schon das anstößig war, daß dieser Jesus, dessen unscheinbare äußere Verhältnisse sie kannten (B. 42.), sich als das vom Himmel gekommene Lebensbrod bezeichnete, noch mehr aber dieß, daß er sein Irdisch-Menschliches, welches und sofern es in den Tod gegeben werden sollte, sein Fleisch und sein Blut, als Medium aller Lebensmittheilung darstellte; eben so mußte jene

falsche Gnosis, welche eine bloß geistige Gemeinschaft mit Christus lehrte, wobei sie sein Irdisch-Menschliches für nichts achtete, und eben daher auch die versöhnende Kraft der Aufopferung desselben und das Aufgeschlossenseyn der Quelle ewigen Lebens für den Menschen in diesem dahin gegebenen Fleische und vergossenen Blute des Menschen sohn's leugnete — jene Gnosis mußte eben so, wie die entgegengesetzte Verirrung Anstoß hieran nehmen, und so ihr Widerspruch gegen die urchristliche Wahrheit, ihr antichristliches Lügenwesen an den Tag kommen. Der echte christliche Realismus ist nämlich ein zweischneidiges Schwerdt, einerseits gegen eine abstract sinnliche oder grob fleischliche, andererseits gegen eine abstract geistige, oder fein-fleischliche ^{a)} Vorstellungsweise gekehrt. Und gegen beides wird er zu kämpfen haben, so lange das Christenthum mit diesem κόσμος zusammen ist; und das Kosmische kann in der einen oder andern Weise noch starken Einfluß auch auf solche äußern, die ihrer innersten Gemüthsrichtung nach dem κόσμος nicht mehr angehören; daher z. B. eine mehr oder weniger spiritualistische Denkweise auch bei Christlichgesinnten sich findet, welche nur als Mangel an Entwicklung ihres geistlichen Lebens anzusehen ist.

Wenn wir bei dieser schwierigen und wichtigen Stelle etwas länger verweilen, so werden wir bei einigen andern nur wenig uns aufzuhalten brauchen. Veranlassung zu Bemerkungen bietet gleich R. 7, 4. dar, wozu die Lücke'sche Erklärung zunächst in philologischer Hinsicht in Anspruch nehmen muß. Lücke betrachtet das „καὶ αὐτός“ als nachdrucksvolle Reassumtion des Subjects in οὐδὲς;

a) Das Fleischliche oder das Menschliche in seinem fixirten Kürzichseyn ist theils ins Außere gekehrt, und sieht auf äußeren Glanz u. dgl.; theils ist es in einer falschen einseitigen Verinnerlichung. In jener ersteren Richtung erscheint es grob und auffallend, in der letzteren ist es auf eine feinere und verstecktere Weise wirksam.

es ist ihm = idemque „und doch zugleich.“ Daß *καὶ* hier = „und doch“ ist, das bringt das Verhältniß der Sätze mit sich, aber *αὐτός* hat damit nichts zu thun, und wenn, wie es scheint, *καὶ αὐτός* = idemque genommen wird, so möchte das schwerlich zu rechtfertigen seyn, wie denn auch gar kein Beleg dafür gegeben wird. Die *ἀδελφοί* stellen hier seine Zurückgezogenheit als etwas mit seinen Absichten in Widerspruch Stehendes dar, um ihn zum öffentlichen Hervortreten vor aller Welt zu reizen, und so sagen sie ihm denn: Niemand thut ja etwas im Verborgenen, und sucht doch selbst öffentlich zu seyn, d. h. „Willst du selbst öffentlich d. i. bekannt, berühmt seyn, so darfst du nicht im Verborgenen wirken.“ Die Meinung ist, die persönliche Stellung in der Welt sey bedingt durch die Art der Wirksamkeit; daher *αὐτός*. Das Folgende möchte ich nicht so fassen, wie Lücke u. a. „Da du solches thust (solche *ἔργα* B. 3.), so offenbare dich der Welt.“ Denn auf diese Weise kommt *αὐτός* wol nie = *ἐκεῖ* vor; sondern es steht immer irgendwie hypothetisch, mag nun die Voraussetzung als sicher, oder als unsicher anzusehen seyn; und in den auffallendsten Fällen der ersteren Art ist immer eine subjective Haltung, ein Abhängigmachen der Gültigkeit oder Voraussetzung von der Anerkennung Anderer, oder ein Zurückgehen auf ihre Erklärungen bemerklich; die Entscheidung wird auf die freie Zustimmung oder Meinung derer, mit denen man zu thun hat, bezogen; ihr Recht, mitzusprechen oder mitzudenken, ist in dieser Form der Rede angedeutet. So wird Matth. 22, 45., worauf man sich beruft, die Voraussetzung als etwas von den Juden in Folge der vorangehenden Nachweisung Anzuerkennendes bezeichnet, so daß der Sinn ist: Wenn ihr nun, wie ich glaube, den Beweis nicht umstoßen könnt, daß David den Messias Herrn nenne, so liegt es euch ob, zu erklären, wiefern derselbe sein Sohn seyn könne. Apg. 18, 15. aber ist der Sinn: Vorausgesetzt, was ich nach euren Erklärungen voraus-

setzen muß, daß es ein *ἔργον* ist u. Das paßt nun nicht zu Factischem, was entschieden anerkannt ist und in objectiver Gewißheit vorliegt. So können sie hier nicht in Bezug auf seine bisherigen *ἔργα* sagen: *αὐτὰ τοιαῦτα*. Von diesen als Factis können sie nicht auf diese Weise hypothetisch reden. Es muß auf sein ferneres Thun sich beziehen. Da wir nun unmöglich an Grotius uns anschließen können, der das, worauf es ankömmt, hinzudenkend erklärt: „Wenn du immer und überall Macht hast, Wunder zu thun, dergleichen die Speisung, die Verwandlung des Wassers in Wein u., so gib dich damit kund einer großen Menge, dergleichen zu Jerusalem ist;“ so werden wir diese Worte entweder auf die ganze Aufforderung B. 3. beziehen müssen: wenn du dieses thust, von hier weg nach Judäa gehst und dort vor deinen Anhängern solche Werke verrichtest, oder auch bloß auf die *ἔργα*: wenn du diese verrichtest vor den Augen deiner *μαθητῶν*, so magst du, umgeben von einem starken, durch den Anblick deiner Werke befestigten Anhang, der Welt, der außerhalb des Kreises der *μαθητῶν* befindlichen Menge, dich kund thun als Messias u. (vgl. *ἐμφανίζειν* 14, 22.). Daß sie, die selbst keine *μαθηταί* waren, den Ausdruck *κόσμος* in ähnlichem Sinne gebrauchen, wie Jesus selbst (B. 7.), das beruht wol auf einer Unbequemung zum Sprachgebrauche des Jüngerkreises.

B. 22. 23.

Indem ich übrigens der Lücke'schen Auffassung des ganzen Zusammenhangs von B. 17. an beitrete, und dieselbe für vorzüglich gelungen halte, finde ich mich in B. 22. und 23. zu einer Abweichung veranlaßt, die ich zur Prüfung vorlegen möchte. Dieselbe betrifft in B. 22. die Zwisehenbemerkung „*οὐχ ὅτι — πατέραν*.“ Diese Bemerkung, die ich so erkläre: „wiewohl sie eigentlich nicht von Moses ihren Ursprung hat, sondern von den Stammvätern des Volks herrührt — patriarchalische Ueberlieferung ist,“

soll meines Erachtens weder die Beschneidung heben gegenüber der Sabbathfeier, noch dieselbe herabsetzen (als bloß traditionellen Gebrauch), sondern nur die dem gemeinen Gebrauche folgende ungenaue Ausdrucksweise berichtigen; was gegenüber Leuten, die ihn wegen der Kunde der *γογγύματα* in Anspruch nahmen (B. 15.), ganz am Orte war. Ein weiterer Zweck der Bemerkung müßte bestimmter bezeichnet seyn, und das *ὅχι ὅτι* dürfte auch nur zu dem Zwecke einfacher Berichtigung passen. — In B. 23. stimme ich Rüdke ganz bei gegen Olshausen, der bei *ὅλον ἄνθρωπον* auch an das innere Leben gedacht wissen will, was offenbar nicht in den Context hereingehört, und für noch verfehlter halte ich die Erklärung von Tholuck, da ja durch die Beschneidung nicht bloß das eine Glied geweiht wurde, sondern der ganze Mensch, und bei der Voraussetzung einer höheren Beziehung auch *ὅλος ἄνθρωπος* in vollem Sinne genommen werden müßte, wie von Olshausen. Aber nicht recht einleuchten will mir auch die Erklärung des Gegensatzes aus der medicinischen Bedeutung der Beschneidung, oder daraus, daß sie als Bewahrungsmittel eines menschlichen Gliedes gegen gewisse Krankheiten betrachtet würde. Denn dieß war doch jedenfalls etwas sehr Untergeordnetes und müßte auch wol deutlicher bezeichnet seyn. Viel näher scheint mir das zu liegen, daß ein Gegensatz zwischen *περιτομὴν λαμβάνειν* und *ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῇ ἐποίησα* in dem Sinne Statt findet, daß im ersteren die mit äußerer Zurüstung geschehende und sofort auch Heilmittel erfordernde Verwundung eines Theils des Körpers angedeutet ist. So ist dann der Sinn: um einer gesetzlichen Vorschrift, welche Beschneidung am achten Tage nach der Geburt unbedingt gebietet, zu entsprechen, wird am Sabbath ein *ἔργον* verrichtet, wodurch ein Mensch (theilweise) verwundet wird; und ihr grollt mir und behauptet, ich habe mich schwer versündigt, weil ich am Sabbath einen ganzen

Menschen gesund gemacht." Offenbar war dieß ein Werk der Liebe, wodurch dem vornehmsten Gebote im Geseß entsprochen wurde. Litt nun das Sabbathgeseß eine Ausnahme in Bezug auf eine andere gesetzliche Vorschrift, deren Vollziehung einen Theil des Menschen verletzte und höchst wehethuend war; wie vielmehr in Ansehung des vornehmsten Gebots und einer Ausübung desselben, die den ganzen Menschen herstellte und höchst wohlthuenend war! — Diese Auffassung, nach welcher die Beschreibung in ihrer äußerlichen Form und Wirkung betrachtet wird, dürfte auch durch den Mangel des Artikels bei *περιτομήν* begünstigt werden, wenn gleich dieser an und für sich gar nicht darauf führen würde. — Was aber das Verhältniß des Vorder- und Nachsatzes betrifft, so möchte ich dieß so fassen: wenn jenes recht und dem Geseße gemäß ist, so gewiß auch dieses, und also euer Grollen ganz grundlos.

B. 28. 29.

Hier machen die Worte „*ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ σῶψας μὲ*“ nicht geringe Schwierigkeit, und ich gestehe, daß auch die Rücke'sche Erklärung derselben mich nicht befriedigt hat, als zuweit ausholend und in dem Bestreben, die „aus schließlich johanneische Bedeutung von *ἀληθινὸς* zu behaupten,“ von Künstelei und Zwang sich nicht frei haltend. Rücke meint nämlich, „Jesus habe, um den Juden ihren Wahn zu nehmen, daß, weil sie seine menschlichen Eltern kannten, sein ganzes *πρόσωπον* ein bloß menschliches, irdisches und insofern ihnen wohl bekanntes sey, zeigen müssen, daß im Gegensatz gegen jede menschliche, in Bezug auf den Messias nichtige Vollmacht und Sendung, ein *ἀληθινὸς* (1, 9.) ein Höherer sey, der die Kraft und Macht habe, ihn den Messias zu senden, daß aber dieser wahre, echte Aussender ihnen unbekannt sey und seyn müsse, so lange sie in ihrem irdischen Sinne und in ihrem Nichten nach dem Scheine (B. 24.) verharrten.“

Wir scheint die einfachste Erklärung gewonnen zu werden, wenn man das „ἀπ' ἐμαυτοῦ“ gehörig entwickelt; daraus muß dann das rechte Licht auf den Gegensatz fallen. Das, was er hier von sich negirt, ist ein willkürliches Auftreten, das wie alle eigene Willkür nicht auf Wahrheit beruht, sondern eitle Anmaßung ist, die sich einen falschen Glanz von Autorität gibt. Im Gegensatz hingegen sagt er: „ein Wahrhaftiger ist der, der mich gesandt hat. Nicht in eitler lügenhafter Willkür bin ich mit höheren Ansprüchen aufgetreten, sondern als Gesandter, und zwar eines solchen, dessen Wesen und Thun lauter Wahrheit ist a), daher auch mein in ihm oder seinem Willen beruhendes Auftreten ein wohlbegründetes, wahre Ansprüche mit sich führendes ist.“ — Die Darstellung ist concis, wie öfters bei Johannes; die vollständige Exposition würde lauten: ἀλλ' ἀπεσταλμένος (ἐμὶ) καὶ ἀληθινός ἐστιν ὁ κύριός μου. Bei der philologisch willkürlichen Erklärung: „wirklich hat mich jemand gesandt,“ schwebte der richtige Sinn vor, und auch die Lücke'sche Erklärung strebt eben dahin. Das Ganze fasse ich nun so: Eure Behauptung, daß ihr mich kennet, und wisset woher ich bin, gebe ich euch in einem gewissen Sinne — die Sache oberflächlich betrachtet — zu; und doch (καὶ) verhält es sich nicht so, wenn man die Sache näher betrachtet. Ihr wähnt durch jene Kenntniß berechtigt zu seyn, meine höheren Ansprüche für nichtig zu erklären, mein Auftreten für ein willkürliches (vgl. B. 27.), daraus erhellt, daß ihr meine Herkunft nicht recht kennet. Denn ich bin ja nicht in eigener Willkür aufgetreten, sondern gesendet und zwar von einem solchen, der als ἀληθινός die Realität meiner Ansprüche feststellt, der euch freilich unbekannt ist und seyn muß, da ihr meine in ihm begründeten Ansprüche so in Abrede stellt;

a) Man vergleiche die ähnliche Aeußerung 8, 26. und wegen ἀληθινός Apoc. 3, 7. 14. 19, 11.

aber ich kenne ihn, weil ich von ihm bin (stamme) und er mich gesendet hat. — Um diese ganze Erkl. Jesu gehörig zu würdigen, muß man einsehen, daß er keinen Beweis führen will, sondern nur bezeugen es ihnen an wahrer Bekanntschaft mit Gott fehle, ihn, den von Gott Kommen den, nicht als solchen annehmen, und daß er Gott kenne vermöge seines Ursprungs und seines Gesendetseyns von ihm. Seine höhere Existenz, sein Gesendetseyn von Gott war durch That dargethan, und den lauterem, Wahrheit liebenden Geistes konnte das Göttliche in seiner Erscheinung nicht gehen. Seine reine Selbstverleugnung, seine Liebe zu und in dieser wurzelnde Liebe zu den Menschen, in nichts für sich suchte, sondern nur Gottes Ehre und Menschen Heil; die auf unvergleichbare einzige Weise Innerste treffende, aufdeckende, strafende, heilende, bewerkende Kraft seiner Worte, und die Werke, worin wahrhaft göttliche Macht und Güte sich kundgab, — dieses zusammen mußte empfängliche, für das Wahr Gute offene Gemüther darauf hinführen, und jede Unwissenheit, die etwa eines dieser Momente zurückließ, durch die andern aufgehoben werden. Daher konnten hier, wie 5, 37 ff. 8, 19. mit Zuversicht sagen, die Erkennenden kennen Gott nicht, haben einen Gott fremden Sinn.

(Der Schluß folgt.)

2.

Ueber die Kanonensammlung des Bischofs Remedius von Chur.

Von

F. H. Kunst,

Cand. der Theologie in Frankfurt a. M. a)

Unter dem Titel: „*Alamannicae ecclesiae veteris canones ex pontificum epistolis excerpti a Remedio Curiensi episcopo, iussu Caroli Magni, regis Francorum et Alamannorum,*“ gab Golbast im zweiten Theile seiner *Alamannicarum rerum scriptores aliquot vetusti* zuerst eine Sammlung heraus, die, geschöpft aus den falschen Decretalen, die frühe Existenz dieser vorauszusetzen scheint. Denn Bischof

a) Vorstehende Abhandlung wird den besten Beweis davon geben, mit welchem Erfolge der Herr Verf. die von ihm in der Göttingischen Preisschrift von 1832. *de fontibus et consilio Pseudoisidorianae collectionis* begonnenen Untersuchungen über die Kanonensammlungen des Mittelalters fortsetzt. Er hat die Bibliotheken in Frankfurt, Darmstadt, Heidelberg, Karlsruhe, Straßburg, Freiburg, St. Gallen, Zürich, München, Bamberg und Würzburg für seinen Zweck besucht, und in denselben, wie er mir meldet, manches Neue und Interessante gefunden. So dürfen wir diese Abhandlung als die Vorläuferin mehrerer ähnlichen betrachten, unter denen wol zunächst eine über die Kapitel des Angilramnus folgen dürfte. Je geringer die Zahl derer ist, welche durch Vorbereitung, Neigung und Verhältnisse befähigt sind, die Geschichte der Quellen des kanonischen Rechtes durch Entdeckungen und Untersuchungen wahrhaft zu fördern, desto mehr wird gewiß der Herr Verf. auf diesem Felde Anerkennung erlangen dürfen.

Göttingen, den 20. Aug. 1835.
Theol. Stud. Jahrg. 1836.

Gieseler.
11

Remedius von Chur lebte zur Zeit Alcuins und war dessen vertrauter Freund. In der Frobenischen Ausgabe der Werke Alcuins sind die Briefe 132, 133, 200 und 201 an diesen Remedius gerichtet. Ohne Zweifel durch die Fürsprache seines Freundes hatte er von Karl dem Großen nicht nur sein Bisthum, sondern auch das Amt eines comes der Provinz Rhätien erhalten. Ohngefähr sechs Jahre nach dem Tode des Alcuin fielen in der churisch-rhätischen Provinz des Remedius bedeutende Unruhen vor, die den Kaiser bewogen, eine unter der Leitung des Erzbischofs Wolfhar von Rheims stehende richterliche Commission dorthin abzuschicken. Im folgenden Jahre, also 811, nach der Erzählung des Ratpert in seinem Werke *de casibus Sedis Galli*, kehrte die Untersuchungscommission zurück. Nach ihrem Berichte mußte Remedius in der Verwaltung und Handhabung seines weltlichen Amtes nachlässig oder ungeschickt gewesen seyn, denn der Kaiser nahm es ihm und machte einen gewissen Roderich zum comes. Dieses schließt man aus den Bittschriften, welche Bischof Victor von Chur, des Remedius Nachfolger, wiederholt an Ludwig den Frommen richtete, um ihm darin die Noth seiner Kirche, als aus der von Karl dem Großen unternommenen Trennung zwischen der Gewalt des Bischofs und comes entsprungen, zu schildern und um Abhülfe zu bitten. Denn so heißt es in der Bittschrift vom J. 821: „*Quae distractio vel praeda post illam divisionem, quam bonae memoriae genitor vester inter episcopatum et comitatum fieri praecepit — subito a Roderico et suo pravo socio Herloino post acceptum comitatum facta est et adhuc ita permanet*“ (cf. Ambros. Eichhorn *episcopatus Curiensis* pag. 14. des *Codex probationum*). Nun bildet man sich gewöhnlich ein, zu jener Zeit habe Remedius auf des Kaisers Befehl und in Gegenwart der kaiserlichen Abgeordneten eine Synode in Chur versammelt, hier aus den falschen Decretalen einen

auszug angefertigt, der unter dem Namen von Synodalkanon bekannt gemacht wurde, ohne Zweifel um dadurch die gestörte Ruhe und Ordnung wieder herzustellen.

Allein abgesehen davon, daß von einer solchen Kirchenversammlung nirgends die Rede ist, und daß, wenn sie wirklich gehalten wäre, sie doch nur eine Versammlung der ehrwürdigen Presbyter, Diakonen, auch wohl angesehenen Laien und bei der Untersuchung betheiligter Personen, also nur eine Synode des thüringischen Sprengels seyn konnte: so läßt sich doch zwischen diesem Auszuge und der für seine Entstehung angegebenen Ursache nicht der mindeste Zusammenhang wahrnehmen. Denn welche Veranlassung hatte man, zu handeln „de bipartito ordine sacerdotum“ (cap. 14.), darüber: „Quod nulli Archiepiscopi Primates vocentur, nisi illi, qui primas tenent civitates“ (cap. 35.)? Pseudo-Isidor theilt nämlich die Geistlichen deshalb in zwei Klassen ein, um die Chorbischöfe, die er so gern ganz abschaffen möchte, in die zweite zu bringen und so zu zeigen, daß sie nichts mehr, als die Presbyter, wären. Aber im thüringischen Sprengel, der bis 843 unter dem Erzbischofe von Lausland stand, waren schon damals, wie in ganz Italien, keine Landbischöfe mehr. Und daß nicht alle Erzbischöfe auch Primaten nennen sollten, was hatte der Bischof von Thur und seine Geistlichen sich darum zu bekümmern? Was aber, so frage ich gleich weiter, was in aller Welt konnte wohl Remedius durch solche Kanonen für die Wiederherstellung der Ruhe und Ordnung gewirkt haben? Wirsten nicht eher Straffsentenzen gegen die Gewaltthätigkeiten und Ruhestörer oder nicht noch eher eine Selbstverleumdungsschrift des Bischofs zu erwarten seyn, als diese recepte? Also kann Remedius von Thur nicht der Verfasser derselben seyn. Es mag noch hinzugesetzt werden, daß ein Auszug aus Concilien oder Decretalen, auf Karls Gr. Befehl unternommen, nur aus der von ihm und

Papst Hadrian als gültig anerkannten dionysisschen Sammlung gemacht werden durfte und daß, da nach allen inneren und äußeren Gründen das pseudo-isidorische Nachwerk erst unter Ludwig dem Frommen entstanden ist, aus ihm nicht schon zu Karls d. Gr. Zeit Auszüge gemacht werden konnten. Diese letzten Gründe waren es, welche Spittler und andere gelehrte Männer nach dem Vorgange der Gebrüder Ballerini aufstellten und dann auf die Vermuthung geriethen, es möge wohl unter Carolus Magnus nicht Kaiser Karl d. Gr., sondern vielleicht Karl d. Dicke, und unter Remedius auch ein Anderer, als der von Chur, gemeint seyn.

Daß man den Titel „des Großen“ auch andern Carolingern aus Schmeichelei gab, habe ich in Handschriften vielfach bestätigt gefunden. Namentlich ist mir häufig ein capitulare Caroli Magni contra Iudaeos vorgekommen, wo unter Carolus Magnus Jemand, der es am wenigsten verdiente, Karl der Kahle, zu verstehen ist, denn unter ihm wurde im Jahre 845 dieses Gesetz auf der Synode zu Meaux erlassen. Eben so wäre es nicht unwahrscheinlich, wenn Karl der Dicke, welcher den Geistlichen sehr gewogen war, von ihnen diesen Titel aus Schmeichelei erhalten hätte. Und was den Remedius betrifft, so lebte ja in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts ein Erzbischof dieses Namens zu Lyon, der damals ohne Zweifel die falschen Decretalen kennen und benutzen konnte. Aber wenn dieses weniger annehmbar wäre, könnte dann nicht Folgendes von Wichtigkeit seyn? Abbo († 874) erzählt in seinem Chronikon (Pertz Monumentt. T. II. pag. 317): „Post Philippum Evantius, vir sanctus, episcopus Viennae levatus est. Hic cum sancto Prisco et Artemio Senonico et Remigio Bitaricensi et cum aliis sanctis viris viginti (ein Codex hat CXX) capitula ecclesiae perfecta roboravit; quibus consedit quoque Syagrius, Eduensis episcopus, vir summo

sanctitatis.“ Also kannte also zwanzig oder 120 Kanonen, welche diese Männer auf einer Synode festgesetzt hatten. Aber diese Kanonen konnten doch keinem Einzelnen unter ihnen und wenn Jemandem, doch eher dem Evantius, als dem Remigius Biturigensis, zugeschrieben werden. Ferner: diese Männer lebten im 6ten Jahrhunderte, unsere Sammlung konnte ihnen also nur angedichtet seyn; will man nun eine solche Andichtung zugeben, so wäre es kürzer und vernünftiger, anzunehmen, daß ein Betrüger diese Sammlung dem Remedius von Chur in derselben Absicht angedichtet habe, wie es dem Angilramnus von Metz geschah, und wie der Mainzer Diakonus Benedict die vierte Addition zu seiner Kapitularsammlung dem berühmten Kanzler Karls des Großen, dem Erchenbold, andichtete. Endlich enthält auch unsere Sammlung weder 20, noch 120 Capitel, sondern 73 und mit ihren Zusätzen noch nicht 100.

Alle jener Gründe ohngeachtet haben Camus und andere Gelehrte, nach dem Vorgange Harzheims, des Presbyters Ambrosius Eichhorn von St. Blasien und des Blasius, dennoch unsere Kanonen auf Karls d. Gr. Befehl von Remedius, Bischof zu Chur, verfertigen lassen. Ihr einziger Stützpunkt ist die Ueberschrift derselben. Nun ist aber längst bekannt, daß man dem Golbast ohne die bekräftigenden Zeugnisse Anderer durchaus keinen Glauben schenken dürfe; gleichwohl will man in dieser einzigen Sache, der ohnehin alle inneren und äußeren Gründe die Wahrscheinlichkeit absprechen, ihm blind und unbedingt vertrauen. Doch damit dieses nicht ferner geschehe und die Wahrheit nicht länger verborgen bleibe, will ich eine in dieser Beziehung kürzlich gemachte Entdeckung mittheilen. Ich fand mehrere Handschriften, welche die sogenannten Remigischen Kanonen enthalten, und unter diesen eine in der Stiftsbibliothek zu St. Gallen. Es war gleich zu

vermuthen, daß Goldast diese gekannt und benutzt werde, und wirklich hat er nur sie vor Augen gehabt enthält nicht, wie die übrigen Handschriften, die vorige Sammlung, sondern geht nur bis zum dritten theil des P. Urban. Goldast hat daher nur gerade abdrucken lassen können. Wie heißt nun ihre Ueberschrift „*Canones ex aliquot pontificum epistolis decerpti*“ ab Remigio Curiensi.“ Also fällt Goldast's Zusatz: „*iussu Magni, regis Francorum et Alamannorum*“ gleich weg. noch mehr! Die Worte „ab Remigio Curiensi“ haben nicht von der Hand desjenigen her, welcher die Canonen schrieb, sondern von einer aus sehr später Zeit von Goldast selbst, oder, was wahrscheinlicher ist, ihm vom verstorbenen Bibliothekar, von Arr, beigeschrieben. Also auch dieser Zusatz des Goldast'schen theils muß aufgegeben werden. Demnach bleibt übrig, ergibt sich als die kurze Ueberschrift nur diese: „*Ex aliquot pontificum epistolis decerpti*“, womit eine Handschrift zu Bamberg übereinstimmt, welche beginnt: „*Incipiunt sacri canones*.“ Die übrigen Handschriften haben keine Ueberschriften. Mit einem so kurzen und allgem. Titel läßt sich gewöhnlich nicht viel anfangen; aber Goldast, der ja rerum Alamannicarum scriptores herausgab, war er eben recht. Er konnte daraus alles Mögliche machen. Vor dieser Sammlung steht im sanctgallischen Codex Ratpert's Werk de casibus Scti Galli (Pertz Monum. T. II.), welches Goldast im ersten Theile seiner rerum Alamannicarum scriptores abdrucken ließ. Darin heißt es in der Vorrede auf die oben erwähnte kaiserliche Untersuchungscommission: „*Contigit, Wolpharum Remensem episcopum legatum domino Karolo sibi iniunctum ad iusticias in Rhaetia Curiam faciendas ad ipsum pagum venisse*.“ Das gab dem Goldast die beste Gelegenheit, durch die nachfolgenden Kai-

wenn er sie für ein bei jener Veranlassung auf Karls Befehl von Remedius verfaßtes Werk erkläre, sein Werk als durch ein neu entdecktes alamannisches opus zu bereichern. In der That führt er auch die eben citirte Stelle als Empfehlung desselben an. Hieraus sieht man abermals, welchen Schaden solche Willkürlichkeiten der Wahrheit und Wissenschaft bringen können.

Nachdem so die Remigischen Kanonen verschwunden sind, ist es vielleicht nicht überflüssig, die Sammlung, welcher Goldast diesen Namen andichtete und die er nur unvollkommen herausgeben konnte, noch näher zu betrachten. Ich habe sie in fünf verschiedenen Handschriften, aus dem Ende des 9ten oder aus dem Anfange des 10ten Jahrhunderts herrührend, entdeckt; nämlich zu St. Gallen im Cod. 614., zu Bamberg im Cod. 64., in Darmstadt im ehemaligen 118. Codex Coloniensis und zu München in den beiden ehemaligen Codd. Frisingenss. B. F. 1. u. B. K. 1. Von diesen sind Codex Coloniens. und Sangallens., jener im Anfange und dieser am Ende, unvollständig, die übrigen indeß enthalten die ganze Sammlung. Nach diesen dreien und nach dem Inhaltsverzeichnisse in der sanctgallischen Handschrift besteht sie aus 73 Kapiteln (die sanctgallische Handschrift zählt fälschlich 75), die sämmtlich aus den falschen Decretalen folgender Päbste genommen sind: Clemens, Anacletus, Evaristus, Alexander, Girtus I., Zephyrus, Hyginus, Pius, Anicetus, Goter, Victor, Zephyrinus, Calixtus, Urbanus (4 Kapitel), Anthus, Fabianus, Girtus II., Cajus, Marcellus, Eusebius, Melchisedes, Sylvester, Marcus, Felix II., Damasus. Der Cod. Colon. beginnt erst mit Zephyrin und Cod. Sangall. hört gegen das Ende des 3ten aus Urban entlehnten Kapitels auf, wie beim Goldast, hat aber nach seinem Inhaltsverzeichnisse auch die übrigen Kapitel gehabt. Ja nach Goldast's Aussage hatte diese Sammlung in der sanctgal-

lischen Handschrift noch Zusätze, die er dem Bischof Noting von Constanz beilegt, die ihm aber sammt jenen fehlenden Capiteln abhanden gekommen seyen. Wirklich haben alle übrigen Manuscripte noch Zusätze, aber keine Sylbe von Noting als deren Urheber. Diese Zusätze sind folgende: Auszüge aus Felix II. und aus Damasus; aus Gregorii I. epistola ad Constantiam Augustam und ad Secundum Iacsum; wieder aus Damasus; aus Gregorii I. epistola ad Syagrium et ceteros episcopos Galliarum; aus Augustini epistola ad Bonifacium und aus dessen Rede de reddendis decimis. Daß diese Stücke wirklich Zusätze seyen und nicht ursprünglich zu der Sammlung gehörten, beweiset der Index des Cod. Sangall., der ihrer nicht erwähnt; ferner die Methode, welche in der Sammlung herrscht. • Denn die Auszüge werden aus den falschen Decretalen nach der Reihenfolge der Päbste gemacht, der Verfasser würde also, nachdem er mit Damasus fertig geworden, nicht nochmals aus ihm und Felix II. excerpirt haben. Endlich kündigt sich gleich der Anfang dieser Stücke als Zusatz an; er lautet so: „Incipiunt quaedam capitula ex epistola Felicis papae ad Athanasium etc.“

Da unsere Sammlung in Frankreich und Italien nicht aufgefunden ist, in Deutschland hingegen sehr häufig gewesen seyn muß, so darf man daraus schon auf ihren deutschen Ursprung schließen. Dieses beweisen auch die Stücke, mit denen sie in Verbindung steht. Sie muß nach dem Alter der Handschriften am Ende des 9ten oder im Anfange des 10ten Jahrhunderts entstanden seyn. Die Stücke, welche ihr in den Manuscripten meist vorhergehen oder folgen, sind Nicolai I. epistola ad Carolum Archiepiscopum Moguntinum; desselben epistola ad Salomonem Constantiensem; Concilium Wormatiense 868.; Ratperti casus Scti. Galli 883.; Concilium Triburiense 895. Sie kann also nicht vor 895 entstanden seyn, obwohl ihr erster Theil älter seyn

mag. Nun aber hat Codex Bambergens. gleich nach dem Inhaltsverzeichnisse Folgendes: „Complacuit igitur synodali Balovariorum concilio, antiquitus de statu ecclesiastico tractantes et antiquas patrum institutiones renovantes noviterque inventas inserentes, festivitates annuales enumerare sanxerunt: Pascha videlicet primitus cum omni honore colendum etc.“ und darauf folgen die Kanonen oder Excerpte. Unsere Sammlung ist also eine aus Pseudo-Isidor gezogene Kanonenreihe einer baierischen Synode. Doch war wahrscheinlich, auch nach den Worten der Synode, der chronologische Auszug schon vorhanden, und diesem fügte sie noch oben bezeichnete Zusätze als neue Excerpte hinzu. Nach Beendigung der Synode zu Trebur kam Papst Formosus nach Regensburg, wo er im October desselben Jahres 895 das Kloster des heiligen Emmeram feierlich einweihete ^{a)}. Dorthin begaben sich gewiß viele Bischöfe und wohnten der feierlichen Versammlung der baierischen hohen Geistlichen bei. Wäre es nun zu verwundern, wenn hier unsere Sammlung in das Daseyn getreten wäre? Außerdem, daß man dem Papste durch Erhebung von Decretalsentenzen zu Kanonen schmeicheln mochte, hatte man dadurch in der Kürze fast alles das beisammen, worüber kurz vorher zu Trebur lange und breite Berathungen angestellt waren. Durch die Anwesenheit vieler Bischöfe des Reichs zu Regensburg, denen die Kanonen mitgetheilt wurden, kam die Sammlung in mehrere Bibliotheken und daher findet sie sich noch jetzt in der Schweiz, in Franken, Baiern und am Niederrhein. Auch Roting von Constanz, der damals lebte, mußte sie empfangen haben. Regino von Prüm († 915.) hat sie ebenfalls gehabt.

Somit glaube ich über die ehemaligen Remigischen Kanonen für jetzt genug gesagt und jedem Unbefangenen

a) Cf. Eichhorn *episcopatus Curienensis* p. 45.

die Wahrheit deutlich dargelegt zu haben, ich mache jedoch zum Schlusse noch auf eine bald erscheinende Abhandlung eines jungen talentvollen Katholiken, Namens Kunstmann, aufmerksam, der darin auch diesen Gegenstand besprechen wird.

3.

Ueber die
richtige Auffassung der Worte Pauli 1 Theß. 5, 21 f.
durch Berücksichtigung eines Ausspruchs, der unserm
Herrn zugeschrieben wird:

γλυσθε δόκιμοι τραπεζίται.

W o n

M. F. M. A. Hänsel,
Pastor zu St. Georgen in Leipzig.

Der Verfasser gegenwärtigen Aufsatzes findet nichts weniger als ein Vergnügen daran, Luther's meisterhafte Uebersetzung der Bibel zu tadeln; aber er gehört auch nicht zu jenen abergläubischen Verehrern L.'s, die an ihm und seinen Werken gar nichts zu tadeln finden. Luther's Uebersetzung hat ihre Mängel, wer kann es leugnen? Hört sie aber deshalb auf, ein Meisterwerk zu seyn? Luther hat manchmal den Sinn der heil. Schriftsteller nicht getroffen. Wird ihm aber dadurch das Verdienst geschmälert, welches er sich um sein Volk, welches er sich um Alle, welche die heil. Schrift nur in deutscher Sprache lesen können, erworben hat? Mich verwahrend demnach gegen

den Vorwurf der Geringschätzung Luther's und seiner Bibelübersetzung, beginne ich diesen Aufsatz, der, zum Theil wenigstens, den Zweck hat zu zeigen, daß Luther an einer Stelle, und zwar des Neuen Testaments, wo er sonst weniger als im Alten geirrt hat, den Sinn des h. Schriftstellers offenbar nicht getroffen hat. Es ist dieß die Stelle 1 Theß. 5, 22.:

ἀπὸ παντὸς εἰδους πονηροῦ ἀπέχεσθαι.

Dieß hat L., wie bekannt, übersetzt: meidet allen bösen Schein, L. ist aber nicht der einzige, der also übersetzt hat. Die französ. Uebersetzung von David Martin lautet eben so: abstenez-vous de toute apparence de mal. Die englische: „abstain from all appearance of evil. Auch Erasmus hat die Worte so verstanden, wie Luther, welches aus seiner Umschreibung hervorgeht: A malis sic oportet abhorrere, ut ab iis etiam abstineatis, quae mali speciem prae se ferunt. Wolf in curis ad h. l. scheint sich nur zu dieser Uebersetzung hinzuneigen, wenigstens hält er sie für eben so zulässig, als die andere: „enthaltet euch von jeder Art des Bösen.“ Er sagt nämlich: dupliciter haec accipi possunt, nempe, ut vel externa species, quae mali suspicionem concitare possit, vel omne mali pravique genus evitari debere dicatur. Nachdem er die Freunde der letztern Uebersetzungsart angeführt hat, fügt er hinzu: nec altera expositio, quae speciem mali infert, fundameto destituitur.

Allein was hier W. behauptet, und mit einer Stelle aus einem Briefe des Apollonius in den Werken des Philostratus p. 407. ed. Olear. beweisen zu können glaubt, das ist es eben, was ich schlechterdings leugnen muß. Die Uebersetzung: meidet allen bösen Schein, ist durchaus nicht zulässig, und man braucht nicht bloß, wie Koppe, zu sagen: quod linguae rationes (hanc interpretationem) vix permittunt. Es wird hier dem Worte εἶδος eine Bedeutung

angedichtet, die es nicht hat. Ich halte es für nöthig, vor allen Dingen über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes εἶδος etwas zu bemerken.

Εἶδος hat folgende Bedeutungen: 1) Art, dem Geschlechte entgegengesetzt. 2) Form, der Materie entgegengesetzt. 3) Ansehen, Gestalt, zuweilen mit dem Nebenbegriffe der Schönheit, schöne Gestalt. 4) Schauen des Angesichts, dem Glauben entgegengesetzt.

Die letzte Bedeutung ist die seltenste. Mir ist keine Stelle weiter bekannt, wo sie vorkäme, als 2 Kor. 5, 7. διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους, welches Theophrast erklärt: wir erkennen Gott hier nicht von Angesicht zu Angesicht. Jedoch scheinen die Lxx. das Wort eben so gebraucht zu haben, in der Stelle, auf welche P. anzuspielen scheint, 4 Mos. 12, 8., wo die Lxx. übersetzen: στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει καὶ οὐ δι' αὐτοῦ. Im Hebräischen steht פה אל פה.

Die Bedeutung Nr. 1. ist außer allem Zweifel. Man sehe z. B. die den Kategorien des Aristoteles vorangestellte Einleitung des Porphyrius Kap. 2.: λέγεται εἶδος τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος· καθ' ὃ εἰσάγαμεν λέγειν τὸν μὲν ἀνθρώπον εἶδος τοῦ ζώου, γένους ὄντος τοῦ ζώου· τὸ δὲ λευκὸν τοῦ χρώματος εἶδος· τὸ δὲ τρίγωνον τοῦ σχήματος εἶδος. Clemens Alex. Strom. VI. p. 655. τὴν εἰς εἶδη τῶν γενῶν διαίρεσιν.

Die Bedeutung Nr. 2. kommt z. B. beim Gregor von Nazianz vor, in der Rede auf den neuen Sonntag (εἰς τ. καινὴν κυριακὴν, Sonntag nach Ostern) p. 234. 6. ed. Ald., wo er davon redet, daß Gott das Licht eher geschaffen habe, als die Sonne, und die Bemerkung macht: bei den übrigen Dingen schuf Gott erst die Materie, ὕλη, dann die Form, εἶδος, hier aber auf eine wunderbarerere Art erst die Form und dann die Materie: ἐνταῦθα τὸ εἶδος τῆς ὕλης προῦπεσθήσατο.

Die 3te Bedeutung ist auch sehr häufig. Ich will nur auf eine Stelle der griech. Uebersetzung des A. T. und im A. T. auf Luk. 3, 22. Kap. 9, 29. Joh. 5, 37. aufmerksam machen. Die Alexandriner übersetzen Jes. 53, 2. 3. so: οὐκ ἔστιν εἶδος αὐτῷ οὐδὲ δόξα· καὶ εἶδομεν αὐτόν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος, ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον. Im Hebr. steht נֶחֱמַד und נֶחֱמֶה.

Daß nun aber εἶδος auch Schein bedeuten sollte, der Wirklichkeit entgegengesetzt, dafür müßten, wenn es sollte angenommen werden, andere Stellen beizubringen seyn, als die von Wolf aus Apollonii ep. 71. und 72. angeführte, wo σχῆμα καὶ εἶδος ἀνθρώπων vorkommt, und wo ὄνομα und εἶδος einander entgegengesetzt werden. In beiden Stellen hat εἶδος offenbar nicht die Bedeutung Schein, sondern: Gestalt, Ansehn, und Olearius bemerkt richtig zu der ersten Stelle: externum habitum et gestum notari putem, qui suus singulis est gentibus. Galli dicunt la mine.

Schon aus einem sprachlichen Grunde kann also die lutherische Uebersetzung der fraglichen Worte nicht statt finden. Sie paßt aber auch nicht in den Zusammenhang. Offenbar nämlich redet der Apostel nicht in lauter abgerissenen Sätzen von B. 16. bis 23., sondern allemal zwei, drei dieser Sätze beziehen sich auf einander. So B. 16—18. die drei Sätze: allezeit seydt fröhlich, unaufhörlich betet, in allen Dingen danket. Von dem Beten ohne Unterlaß hängt das allezeit Fröhlichseyn ab; Dankagung aber ist eine Art des Gebets. So B. 19, 20. die zwei Sätze: den Geist dämpfet nicht, die Weissagungen verachtet nicht. Unter dem πνεῦμα scheint hier nämlich das mit Zungen reden zu verstehen zu seyn, welches der Ap. auch im 1. Br. an die Kor. Kap. 14. mit der Prophetie vergleicht. Wie dort seine Meinung ist, daß die eine Gabe neben der andern bestehen, und nicht um der einen willen

- die andere vernachlässigt werden soll, so ist das seine Meinung auch hier. Die gleiche Bewandniß hat es nun auch mit den drei Sätzen B. 21. 22. Sie hängen unter sich zusammen, und eine Erklärung, die sie von einander losreißt, kann nicht die richtige seyn. Um nur von dem Zusammenhange des zweiten und dritten Satzes zu reden, so beziehen sich *κατέχειν* und *ἀπέχεσθαι*, τὸ καλὸν und πᾶν πονηρὸν *εἶδος* auf einander. Was wäre dieß nun aber für ein Zusammenhang, wenn man übersetzen wollte: das Gute behaltet, allen bösen Schein meidet. Was soll hier der Schein, da in dem vorhergehenden Satze von dem wirklich Guten die Rede ist? Dem wirklich Guten kann auch nur das wirklich Böse, nicht der bloße Schein des Bösen entgegengesetzt werden.

Offenbar ist also die andere von Wolf angeführte mögliche Uebersetzung der Worte des Ap. durch: vermeidet jede Art des Bösen! vorzüglicher. Allein man darf nicht meinen, wie Koppe meint, daß *πονηροῦ* hier als Neutrum und substantivisch zu nehmen sey. Der Ap. redet hier nicht von einem *εἶδος πονηροῦ*, von einer Art des Bösen, sondern von einem *εἶδος πονηρόν*, von einer bösen Art, und in so fern hat die Vulg. sehr richtig übersetzt: ab omni mala specie abstinete vos. Die richtigste und sprachgemäße Uebersetzung ist also: enthaltet euch von jeder bösen Art. Allein nun ist immer noch die Hauptfrage übrig: warum gebraucht hier der Apostel das Wort *εἶδος*? warum sagt er nicht geradezu: enthaltet euch von allem Bösen? Ich habe bis jetzt bei keinem der Ausleger, welche ich nachgelesen habe, hierüber eine Erklärung gefunden. Wenn der Apostel von bösen Arten redet, so muß er auch ein böses γένος im Sinne haben. Welches ist nun dieses *πονηρὸν γένος*, von dem jede Art man von sich fern halten soll? Dieß hat kein Ausleger angegeben, und kann auch keiner angeben, wenn er nicht gleich bei dem Worte

δοκιμάζειν bemerkt, daß der Apostel dieses Wort hier in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt. Es muß also nunmehr über die eigentliche Bedeutung des Wortes δοκιμάζειν etwas bemerkt werden.

Δοκιμάζειν heißt die Aechtheit, τὴν δοκιμήν, τὸ δοκίμιον, einer Sache untersuchen, und wird ganz eigentlich von dem gesagt, was die Wechsler, τραπεζίται, oder, wie sie auch heißen, ἀργυρογνώμονες (Aristot. Rhetor. I, 15.), ἀργυραμοιβοί Clemens Al. Strom. I. VI. p. 655. Philo d. iudice am Ende. Theocrit. im 12ten Idyll. am Ende.), δοκιμασταί (s. Ioach. Camerar. historia rei numariae p. 280. u. vgl. Lxx. Jerem. VI, 27. δοκιμαστήν δέδωκά σε ἐν λαοῖς δεδοκιμασμένοις) thun, da sie das ihnen dargereichte Geld untersuchen, ob es ächt (δόκιμον, probum) oder unächt, falsch (ἄδοκιμον, κίβδηλον [über κίβδηλον vgl. die von Ruhnken zu Timaei lex. Platon. s. h. v. angeführten Stellen, und außerdem Theognis v. 121 sqq. Demosth. adv. Leptin. am Ende], παράσημον, reprobum) ist, und das ächte annehmen, behalten (κατέχουσι), das unächte aber zurückweisen (ἀπέχονται ἀπ' αὐτοῦ), verwerfen (ἀποδοκιμάζουσι, auch κατακίβδηλεύουσι).

Es wird nöthig seyn, diese eigentliche Bedeutung von δοκιμάζειν und ἀποδοκιμάζειν mit einigen Stellen aus Prosa-Handschriften und aus der griech. alexandrin. Uebersetzung des N. T. zu beweisen. Bei Arrian. Epictet. III, 3. zu Anf. kommt vor: τὸ τοῦ Καίσαρος νόμισμα οὐκ ἔξεστιν ἀποδοκιμάσαι τῷ τραπεζίτῃ. Bei Theophrast. charact. III, 3. wird von dem ἄγροικος gesagt, ὅτι ἀργύριον παρὰ του λαβὼν ἀποδοκιμάζει, λίαν λυπρὸν εἶναι (λέγων), wenn er von Jemandem Geld empfangen hat, so verwirft er es, sagend, es sey zu gering (nimis tenuem esse pecuniam). Plutarch. Sympos. V, Qu. 7, §. 4. ἂν γε πρότερον εὐτὰ δοκιμάσωμεν ἔστι γὰρ ὅτι τοῦ λόγου καταφαίνεται κίβδηλον. Derselbe περὶ παιδων ἀγωγ. c. 7.

sagt, diejenigen Aeltern wären werth angesprochen zu werden, welche *πρὶν δοκιμάσαι τοὺς μέλλοντας διδάσκειν* — *ἀνθρώποις ἀδοκίμοις καὶ παρασήμοις ἐγχειρίζουσι τοὺς παῖδας*. Sokrates beim Laert. II, 34. sagt, in Bezug auf die Menge, die nicht der Rede werth ist, *ὅμοιον, εἴ τις τετραδραχμον ἐν ἀδοκιμάζων τὸν ἐκ τῶν τοιούτων σωρὸν ὡς δόκιμον ἀποδέχοιτα*. Die LXX. Ier. VI, 30.: *ἀργύριον ἀποδεδοκιμασμένον καλέσατε αὐτοὺς, ὅτι ἀπεδοκίμασεν αὐτοὺς κύριος*, vgl. auch B. 27. Dieselben übersetzen Zachar. 11, 13. also: *καὶ εἶπε κύριος πρὸς με· κάθετε αὐτοὺς (die 30 Silberlinge) εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ σέφεσθαι, εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθη ὑπὲρ αὐτῶν*.

Ebenso, wie das griech. *δοκιμάζειν* und *ἀποδοκιμάζειν*, wird das lat. *probare* und *improbare* (*reprobare*) gesagt. Ulpian. l. VII. *Sicuti argentarius et numularius idem sunt, ita ad numularios spectasse, pecuniam probare vel improbare*.

Für *δοκιμάζειν* wird auch gesagt *διαγινώσκειν* und *διακρίνειν*. Xenoph. Memorab. III. c. 1. §. 9. *διαγινώσκειν τὸ τε καλὸν καὶ τὸ κίβδηλον*. Herod. VII. c. 10. §. 1. *τὸν χρυσὸν τὸν ἀκήρατον, αὐτὸν μὲν ἐπ' ἑαυτοῦ οὐ διαγινώσκομεν, ἐπεὰν δὲ παρατρέψωμεν ἄλλῳ χρυσῷ, διαγινώσκομεν τὸν ἀμείνω*. Ebenso Isocrat. ad Demonic. 9, 5. Aristot. Rhetor. I, 15. *ὥσπερ ἀγνυρογνῶμων ὁ κριτής ἐστι, ὅπως διακρίνῃ τὸ κίβδηλον δίκαιον καὶ τὸ ἀληθές* (welche Stelle Philo de iudice gegen das Ende nachgeahmt zu haben scheint). Athanas. in epist. ad Serap. T. I. p. 196. *ὡς δόκιμοι τραπεζίται διακρίνωμεν*.

Wenn also Paulus spricht: *πάντα δοκιμάετε*, so ist der Sinn seiner Worte dieser: macht es wie erfahrene Wechsler, welche alle Münzen, die ihnen dargereicht werden, prüfen, ob sie ächt sind oder nicht. Und nun ist es

merkwürdig, daß wirklich einige Kirchenväter behaupten, Paulus habe hier geschrieben: *γίνεσθε δοκιμοὶ τραπεζίται, πάντα δοκιμάζοντες, τὸ καλὸν κατέχετε* u. s. w. Andere Väter führen die Worte *γ. δ. τρ.* als einen Ausspruch des Herrn selbst an. Von vielen Stellen der Väter, in welchen dieser Ausspruch angeführt wird (s. Fabric. cod. pseud. pigr. N. T. T. I. p. 330. u. T. III. p. 524.) sollen hier nur einige wenige angeführt werden.

Die Stellen der Kirchenväter, worin sie diesen Ausspruch erwähnen, sind von verschiedener Art. In einigen wird er im Allgemeinen und unbestimmt als ein Ausspruch der heiligen Schrift angeführt. In andern wird er dem Herrn selbst zugeschrieben. Wieder in andern wird er ein apostolischer Ausspruch genannt. Endlich sind auch solche, wo er ausdrücklich dem Apostel Paulus zugeschrieben und mit der Stelle 1 Thess. 5, 21. 22. in Verbindung gebracht wird.

Beispiele der ersten Art: Clemens von Alex. Strom. I. 1. p. 354. Die Schrift, indem sie will, daß wir solche Dialektiker werden, ermahnt: *γίνεσθε δοκιμοὶ τραπεζίται, τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες* (wiewohl diese Stelle schon denen zugezählt werden könnte, wo der Ausspruch dem Paulus zugeschrieben wird). Ferner in der constitut. apost. II, 36. heißt es: *τοῖς λεγεῖσιν ἐπετράπη κρῖναι μόνοις, ὅτι εἴρηται αὐτοῖς κρῖμα δίκαιον κρῖναι. Καὶ πάλιν γίνεσθε δοκ. τραπεζίται.*

Beispiele der zweiten Art. Hieronymus in epist. ad Minerdium et Alexandrum sagt, er höre gern jenes Wort des Apostels: prüfet Alles; was gut ist, behaltet, und die Worte des Heilands: *estote probati nummularii*. Hieronymus folgt hierin ganz dem Origenes, der auch das Gebot Jesu: werdet echte Wechsler, und die Lehre Pauli: prüfet Alles u. s. w. zwar unterschei-

det, aber doch zugleich aufs Engste verbindet. *Coniect. in Io. p. 268. E. ed. Col. Io. Cassian. collat. I. c. 20. ut officium secundum praeceptum domini probabiles trapezitae.* Der selbe *collat. II. c. 9. secundum illam evangelicam parabolam, qua iubentur fieri probabiles trapezitae.* *Cäsarins quæst. 78. ὁ τῶν ὅλων θεὸς τῶν ὁλοτῶν ἐπισφραγίζων τὰ ῥήματα, ἐν εὐαγγέλοις φησὶ γίνεσθαι τραπέζιται δόκιμοι.* Auch ein *Reßer*, *Apelles*, beim *Epiphani. haer. 24. ed. 44. p. 167. ed. Basil.* beruft sich auf jenen Ausspruch als auf etwas, das Christus im Evangelio gesagt habe. Auf eine eigenthümliche Art drückt sich *Socrates H. E. III, 16. aus: Christus und sein Apostel ermahnen uns, gute Wechsler zu werden, so daß wir Alles prüfen und das Gute behalten.*

Beispiele der dritten Art. *Dionysius von Alexandrien bei Euseb. H. E. VII, 7.: ich nahm das Gesicht an (welches mir gebot, die Schriften der Reßer zu lesen) als ein solches, welches übereinstimmt mit dem apostolischen Zurufe, der den Stärkern zuruft: γ. δ. το.*

Beispiele der vierten Art. Diese finden sich sehr häufig. *Origenes in der 3ten Homilie über Levit. (sie sind bloß noch lateinisch vorhanden): est ergo quaedam pecunia proba (ἀργύριον δόκιμον), quaedam verò reprobe (ἀδόκιμον).* Propterea apostolus velut ad probabiles trapezitas: probantes, inquit, omnia, quod bonum est, obtinentes. Vergl. noch eine sehr schöne Stelle desselben *Origenes in der 34sten Homilie über Matthäus, wo er die Zuhörer mit den Wechslern vergleicht, die Alles prüfend das Gute behalten.* Diese Stelle hat *Chrysostomus nachgeahmt, T. V. Opp. in V. T. p. 844. ed. Francof. (s. unten).* *Basilius d. Gr. über den Anfang der Sprichwörter p. 182. ed. Cornar.: ὡς δόκιμος τραπέζιτης, τὸ μὲν δόκιμον καθεξεί, ἀπὸ δὲ παντὸς εἶδους πονηροῦ ἀφέξεται.* *Athanasius T. II. Opp. p. 662.: ὡς δόκιμοι τραπ. τὸ καλὸν ἐκλεξώμεθα, ἀπὸ παντὸς εἶδους πονηροῦ ἀπεχόμενοι.*

Cyrill von Alexandrien an drei Stellen, die Snicer Oberv. sacr. p. 142 sqq. anführt, behauptet ausdrücklich, daß dieß ein Ausspruch des Apostels Paulus sey und führt die Stelle 1 Thess. 5, 21. also an, daß er die Worte voransehen läßt: γ. δ. το.

Es entsteht nun die Frage: ist dieser Ausspruch selbst, den die patres so oft anführen (obgleich Fabric. l. c. viele Stellen angibt, so kommt er doch noch in mehreren vor) in ἡμεῖς δόκουμεν oder ἀδόκουμεν? sollen wir ihn κατέχειν oder ἀποδοκιμάζειν? Möge es uns gelingen, auch hier als δόκουμεν τορραξίται zu verfahren. Es gibt der Meinungen viele über diesen Ausspruch. Einige haben gemeint, aber sehr unwahrscheinlich, dieser Ausspruch sey aus dem Gleichnisse unsers Herrn von den Talenten Matth. 25, 14 ff. entlehnt. Denn in diesem Gleichnisse werden zwar wol B. 27. τορραξίται erwähnt, aber nicht solche, welche prüfen, ob das ihnen dargereichte Geld echt oder unecht ist. Sie werden gar nicht als handelnd dargestellt. Jenes Gleichniß bezweckt etwas ganz Anderes, als was in dem Ausspruche γ. δ. το. enthalten ist. Und woher käme es doch, daß in den vielen Stellen der Ausspruch immer mit denselben Worten geschieht (wobei zu merken, daß bei τορραξίται nie, ein Paar zweifelhafte Stellen abgerechnet, ein ander epitheton steht, als das erste δόκουμεν, worauf so viele verschiedene Schriftsteller wohl nicht gekommen seyn würden, wenn es nicht seinen natürlichen Grund hätte), wenn nur auf jenes Gleichniß angespielt würde? Andere haben gemeint, das Wort sey aus einem apokryphischen Evangelium, z. B. dem der Nazarener, entlehnt. Dieser Meinung waren Usserius und Salmasius. Allein dieß ist eine ganz ungegründete Vermuthung. Mir hat sich aus der Betrachtung der verschiedenen Stellen, wo der Ausspruch angeführt wird, und in verschiedenen Anführungsarten Folgendes als höchst wahrscheinlich dargestellt:

1) Unser Herr hat diese Worte *πλεονεξοὶ δοκιμοὶ τραπέζαι* wirklich gesagt. Sie enthalten seiner nichts Unwürdiges. Sie stehen aber in keinem nähern und unmittelbaren Zusammenhange mit dem Matth. 25. vorkommenden Gleichnisse von den Talenten.

2) Paulus hat diesen Ausspruch unsers Herrn im Sinne gehabt, als er die Worte schrieb, die 1 Thess. 5, 21. 22. stehen. Der Ausspruch ist also zwar nicht in den Text des Paulus einzurücken, wohl aber ist er bei der Erklärung der Worte des Apostels zu benützen, ja eine richtige Auffassung dieser Worte ist nur dann möglich, wenn man sich dabei an jenen Ausspruch des Herrn erinnert.

Paulus gebraucht also hier *δοκιμάζειν* in der eigentlichen Bedeutung, wo es von dem gesagt wird, was die Wechsler thun. Er ermahnt die Christen zu Thessalonich, die ihnen dargebotenen Lehren zu prüfen. Freilich kann das nicht ein Jeder. Ein Ungläubiger, ein Unbetehrter kann es nicht. Wenn ein Wechsler blind wäre, wie könnte der prüfen? Die geistlich Blinden können auch nicht prüfen. *Ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ.* Aber die thessal. Christen waren nicht *ψυχικοί*, sondern *πνευματικοί*. Sie konnten *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνειν*. Sie konnten *δοκιμάζειν τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*. Sie waren nicht geistig blind. Paulus gibt ihnen ein herrliches Zeugniß Kap. 1. B. 5.: „unser Evangelium ist bei euch gewesen nicht allein im Wort, sondern in der Kraft und im heiligen Geiste und in großer Gewißheit.“ Den thessal. Christen konnte also Paulus zurufen: Alles prüfet! Er hatte unmittelbar zuvor die *προφητείας* erwähnt. Es gibt wahre, aber es gibt auch falsche Propheten. Auch den Thessalonichern konnten sich falsche Propheten mit falschen Lehren, wie mit falschen Münzen, nahen. Denn falsche Lehren sind falsche Mün-

a. Das Bild des Herrn steht nicht darauf, um mit Dri-
nes zu reden. Darum ermahnt Paulus: Alles, was
ch als gute Münze dargeboten wird, das prüfet. Das
ute, τὸ καλόν, die gute Münze, was wirklich göttliche
sahrheit ist, was euch ein ἀληθινὸς προφήτης darbietet
gl. Basilius M. Opp. p. 182., wo er das καλόν in unse-
r Stelle durch δόκιμον erklärt), das behaltet. Vor
er falschen Münzsorte aber hütet euch, ἀπὸ παντὸς
λους πονηροῦ ἀπέχεσθαι, d. h. alle falsche Lehre weiset
rück.

Εἶδος bedeutet also hier Münzsorte. Das γένος ist
so Geld, Münze. Hütet euch vor jeder schlechten Art
appl. Münze). Daß εἶδος so gebraucht wird, von Münz-
ten, ist leicht zu beweisen. Hesychius: κολλυβιστής,
ἀπεκρίτης· κόλλυβος γὰρ εἶδος νομισματος. Theophyl. in
p. XI. Marci: κόλλυβος εἶδος λεπτοῦ νομισματος χα-
λῶ. Gerade so wird auch das lat. species gebraucht. Da-
r hat Vulg. ganz richtig übersetzt ab omni mala specie
monete vos; viel richtiger als Beza: ab omni mali spe-
ci. Ist es doch selbst im Deutschen gebräuchlich gewor-
den, gewisse Münzen Species zu nennen. Für ἀργύριον
νηροῦ εἶδος sagen übrigens die Griechen auch ἀργ.
νηροῦ κόμματος. Dieses πονηροῦ κόμματος wird nun
ch auf Menschen übertragen: ἀνθρώπος πονηροῦ κόμ-
ματος. s. Aristoph. Plut. v. 863. προσέρεται γὰρ τις κακῶς
αὐτῶν ἀνὴρ. "Εοικε δ' εἶναι τοῦ πονηροῦ κόμματος.
r Schol. bemerkt, die Metapher sey angenommen von
t falschen Münzen (κίβδηλα νομίσματα). Erasmus in
igitis p. 800. ed. Manut. Coll. Rhodigin. lect. ant. X, 2.
432.

So wird denn nun also freilich in dieser Stelle vor
rmeidung des bösen Scheines nicht gewarnt. Was aber
r nicht geschieht, geschieht ja doch unleugbar an einer
bern Stelle. Wir sollen — ermahnt der Apostel Röm.
17. — προνοεῖσθαι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων.

Was ist das anders, als: wir sollen allen bösen Schein meiden? vgl. auch Röm. 13, 13. *εὐσχημόνως περιπατήσωμεν.*

Es ist noch etwas zu bemerken über das epitheton *δόκιμοι* von *τραπεζίται*. Knapp zu 1 Theff. 5, 21. behauptet, bei Cyrill von Alexandrien stehe *γλυκὸς φρόνιμοι τραπεζίται*. Allein in den von Suicer observv. sac. p. 142 und p. 143. angeführten Stellen aus Cyrill. steht zwei Mal *δόκιμοι* und nur ein einziges Mal *φρόνιμοι*, in allen andern Stellen anderer Kirchenväter aber steht allemal *δόκιμοι*, bei Niceph. Call. C. 26., der den Socr. H. E. III, 16. ausschreibt, steht *λόγιοι*, im latein. probati od. probabiles. Dieses ist also ohne allen Zweifel die richtige und ursprüngliche Lesart, wenn bei einem *ῥῆμα ἀγαθόν* von einer Lesart die Rede seyn kann. Hat der Herr diese Worte gesagt, so hat er auch gewiß gesagt *δόκιμοι*, nichts anderes. Die Tradition bleibt sich in diesem Sinne immer gleich. Was sind nun aber *δόκιμοι τραπεζίται*? Echte Wechsler d. h. so viel als erfahrene, bewährte, die ihr Handwerk wohl verstehen. Es beziehen sich nun auch sehr schön auf einander das adiect. *δόκιμος* und das verbum *δοκιμάζειν*. *Οἱ τραπεζίται οἱ δόκιμοι δοκιμάζοντες*. Dieses schöne Wortspiel läßt sich im Deutschen nicht so gut ausdrücken, man wollte denn sagen: die bewährten Wechsler bewähren; oder: die erprobten Wechsler erproben. Vergl. Röm. 16, 9., wo Paulus einen gewissen Apelles *τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ* nennt.

Ich schließe mit einer schönen Stelle aus Chrysostomus, in der er auch den in dieser Abhandlung besprochenen Ausspruch anführt, und welche zugleich zeigt, wie trefflich die Kirchenväter jenen Ausspruch zu benutzen verstanden haben. Die Stelle ist aus derjenigen Homilie des Chrysostomus, in welcher er den Grund angibt, warum zu Pfingsten die Apostelgeschichte vorgelesen wird, und steht

in der Frankfurter Ausgabe der Werke des Chr. T. V. p. 844.

Nachdem er die Stelle Matth. 25, 27. angeführt hat, setzt er hinzu: warum hat euch (die Zuhörer) Gott Wechsler genannt? Er lehrt hiermit Alle, daß sie denselben Eifer bei der Prüfung des Vorgetragenen beweisen sollen, welchen jene beweisen bei Untersuchung der Münzen. Denn wie die Wechsler das falsche und unechte Geld auswerfen, das echte aber und gute (ὀφέλῃς) annehmen, und das unechte von dem echten unterscheiden: so mache du es auch, und nimm nicht jede Lehre an, sondern die unechte und verbotene wirf von dir weg, die gesunde aber und heilbringende geleite in dein Inneres. Denn auch du, auch du hast Wage und Gewicht, nicht von Erz und Eisen bereitet, aber in Keuschheit und Glauben bestehend, und dadurch prüfe jede Lehre. Denn deshalb spricht er: werdet bewährte Wechsler, nicht daß ihr auf dem Markte stehen und das Geld zählen, sondern daß ihr die Lehren prüfen sollt mit aller Sorgfalt. Darum spricht auch der Apostel Paulus: prüfet Alles, das Gute allein aber behaltet.

In diesen Worten des Chrysostomus ist zu bemerken:

- 1) daß er den Ausspruch: werdet bewährte Wechsler, zwar mit dem Gleichnisse Matth. 25. in Verbindung bringt; aber von demselben deutlich unterscheidet. Das ὅτι ist unbestimmt, wie oft bei Chrysostomus, wenn er Aussprüche des göttlichen Wortes anführt. Es kann heißen: der Herr sagt, aber auch allgemeiner: die Schrift sagt. Jedenfalls aber betrachtet er die Worte als einen göttlichen Ausspruch, mag er ihn nun wirklich gelesen haben oder nicht.
- 2) daß er diesen Ausspruch auch von den Worten des Apostels Paulus unterscheidet, und also Paulus nicht für den zu halten scheint, der diesen Ausspruch zuerst gethan hat.

Zu 1 Theß. 5, 21 f. ist Chrysostomus ziemlich kurz und wähnt nichts von jenem *πλεονεξία δόνητοι παρατεταται*. sagt bloß: „Von aller bösen Art enthaltet euch,” von der oder jener, sondern von aller, daß ihr mit Sorgung unterscheidet Falsches und Wahres, und von j euch enthaltet, dieses festhaltet. Denn so wird jenes gehaßt, dieses eben so stark geliebt werden, wenn nichts oberflächlich und ohne Prüfung, sondern Alles Genauigkeit thun.

R e c e n s i o n e n.



n Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie. Karl Friedrich Göschel. Eine Ostergabe. n 1835. Duncker u. Humblot. XXII. 272 S. gr. 8.

vorliegende Schrift des rühmlich bekannten und Ref. aufrichtig verehrten Verf. mit seiner schon diesen „Studien“ besprochenen Recension der Schrift: „Die neue Unsterblichkeitslehre,“ in drücklichen Zusammenhange stehe, erfahren wir selbst nicht; es wird in ihr jener Recension mit Worte gedacht, und auch die Richter'schen Schrift ohne ausdrückliche Nennung, höchstens nur im en berücksichtigt. Eben so wenig kann man sie Erwiderung der Schriften Fichte's und des Ref. führung des dort angesponnenen Fadens der Un- ansehen. Jene Schriften werden zwar (S. 221 ff.) und ihrem Sinne und Inhalte nach kürzlich be- aber nur in der Absicht, sie in die geschichtliche losophischer Beweisversuche für die Unsterblich- Geset und Ordnung der Verf. gefunden zu ha- t, einzurangiren, nicht aber, an sie die eigene ung anzuknüpfen. Nur an einer Stelle (S. 126 ff.) der Verf., doch ohne ihn zu nennen, dem Fich- tinwürfe gegen die Identität seiner Lehre mit schen; aber auch hier läßt er die Polemik, der er aupt abhold zeigt, gar bald wieder fallen. Nicht

im kriegerischen, sondern im priesterlichen Gewande will er sein Werk vor das wissenschaftliche Publicum, welches er sich gern als eine Gemeinde der Gläubigen denken mag, treten lassen. Auch er liebt es, seine Rede an eine durch die Zeit gegebene Veranlassung anzuknüpfen; aber es ist nicht eine litterarische Zeiterscheinung, die er dazu wählt; es ist die jährige Wiederkehr des alten Kirchenfestes der Auferstehung, welchem er dadurch eine würdigere Feier, als sie ihm leider meist in unserm Zeitalter zu Theil wird, zu bereiten gedenkt. Schon auf dem Titel ist das Buch als eine Festgabe angekündigt, und die Stelle des Vorworts vertritt eine Rede zum Oftermorgen, welche, fast in der Weise des alten Lauer, die einfachen Worte der evangelischen Erzählung von dem Steine, der vom Grabe gewälzt ward, um dem Auferstandenen Raum zu geben, in einer sinnreichen Allegorie umdeutet. Wir erkennen gern und freudig den milden Geist einer edlen Frömmigkeit, der uns aus dieser Festrede entgegenweht; aber wir müssen leider fürchten, daß dieselbe bei manchen Lesern dem Buche mehr schaden, als nützen wird, da sich das Vorurtheil gegen die Vereinbarkeit einer echt wissenschaftlichen Haltung mit dem Tone der Erbaulichkeit, wie man es nennt, nicht so leicht überwinden läßt.

Der Zweck und Inhalt des Buches selbst ist ein sehr umfassender. Nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte, eine bloße Kritik der vorhandenen Beweisversuche für die Unsterblichkeit wird von dem Verf. beabsichtigt, sondern er knüpft an diese Kritik, mittelst einer Methode, die der Schule, zu der er sich bekennt, eigenthümlich ist, die positive philosophische Theorie über die Seele und ihre Unsterblichkeit dergestalt an, daß dieselbe uns nicht als die Lehre eines einzelnen philosophischen Systems, sondern als das Gesamtergebnis und als der Inbegriff der philosophischen Forschung aller Zeiten und aller wissenschaftlichen Schulen über diesen Gegenstand geboten wird. Dies

unstreitig ein großes und schweres Wagniß. Das Buch ist sich hiernach nicht, wie die meisten andern Schriften an speculativem Gehalte, die neuerdings diesen Gegenstand behandelt haben, für einen bloßen Versuch oder Beleg, nur die Andeutung eines neuen und eigenthümlichen Gesichtspunctes beabsichtigend, sondern es tritt mit dem Spruche, seinen Gegenstand zu erschöpfen und über ihn aufzuschließen, auf. Dem Vorwurfe der Anmaßung und gebührliehen Selbstvertrauens, der ihn hiernach zu treffen einen könnte, entzieht sich Hr. Göschel durch die Bescheidenheit, mit welcher er nicht nur die einzelnen Gedanken sämtlich schon in ältern Philosophen und Dichtern wieder findet und diesen davon die Ehre gibt, sondern auch, streitig noch ein größeres Werk der Selbstverleugnung, des Verdienst der Zusammen- und Zurechtstellung jener Gedanken, ihrer Anordnung und Unterordnung unter den letzten höchsten und allein eigentlich entscheidenden Gesichtspunct, von sich ablehnt und einem andern überläßt, — sonderbarer Weise einem Solchen, in welchem fast alle Andern, außer ihm und einigen gleichgültigen Anhängern, das gerade Gegentheil jenes angeblich entscheidenden Endabschlusses finden wollen, — erkennt. Wie schon in einigen frühern Schriften, fährt der Verf. auch in gegenwärtiger fort, seine Lehren und Aussprüche nicht als die seinigen, sondern als die Lehren der „speculativen Philosophie“ zu geben, unter der „speculativen Philosophie“ aber stillschweigend (d. h. ohneennung des Namens, sonst aber häufig genug in äußerlichem Gegensatze gegen Andere, die außerdem wohl für speculative Philosophen gelten oder gegolten haben) nur das System Hegel's zu verstehen. Die Schriften dieses Philosophen haben und behalten für ihn eine bedingte kanonische Geltung; er citirt sie fortwährend in der Wiene, mit der sonst nur die Bibel citirt zu werden pflegt. Wo er für seine Untersuchung eines Anhaltes bedarf, da genügt es ihm, einen Ausspruch oder ein Phi-

Philosophem Hegel's anzuführen, als eine letzte Autorität, welche der weiteren Nachfrage über Zulässigkeit oder Festigkeit jener Grundlage überhebt; wo die Untersuchung einen wichtigen Wendepunkt oder Gipfelpunct erreicht, da betrachtet er es als seine Pflicht, diesem Puncte durch eine Hegel'sche Sentenz die letzte Weihe zu ertheilen; wo ihm dann nicht immer viel darauf ankommt, ob diese Sentenz eben genau dahin zu passen scheinen mag, da es ja von vorn herein gewiß ist, daß das Wort des „speculativen Philosophen“ dem, was sich als Lehre der „speculativen Philosophie“ ergeben hat, nicht widersprechen könne. Sinnen, mit gleicher Unbedingtheit der „speculativen Philosophie“ zu huldigen Bedenken tragenden Mitforschern gibt er auf ihre wissenschaftlichen Einwürfe nirgends eine directe Antwort, wohl aber (S. 222.) die zweideutige Ehre, sie, als „Urheber“ ihrer Lehre, und diese Lehre, die von ihm, gleich den Lehren älterer Philosophen, als Moment in dem großen Ganzen der „speculativen Philosophie“ einen Platz zu erhalten gewürdigt wird, als „die ihrige“ anzuerkennen. Wollen sie aber ihm zumuthen, auch sich selbst von dem Joche der kanonischen Philosophie zu emancipiren und sich des „Eigenen und Neuen“ in seiner Denkweise bewußt zu werden, so werden sie (S. 138.) als schnöde Versucher zurückgewiesen, und erhalten überdies gelegentlich die Weisung (S. 82.), daß es mit ihnen im Grunde schlimmer als mit allen Andern bestellt sey, da sie „das offenbare Geheimniß eben so wenig als Andere fassen können, es sich aber doch nicht nehmen lassen, auch zum Verständniß gekommen zu seyn.“

Die Schrift besteht, außer der Einleitung, welche nebst andern vorbereitenden Bemerkungen auch Einiges über den s. g. historischen Beweis enthält, und dem Schlusse, der die Stellen der Hegel'schen Schriften, welche dem Verf. (der aber wohl daran thut, allenthalben seine Auslegung beizufügen, da man sie sonst nicht so leicht dafür erkennen

nrde) als die für die Unsterblichkeit der Seele beweisend gelten, zusammenstellt, aus vier Hauptabschnitten. Der erste dieser Abschnitte (S. 15—81.) trägt die Ueberschrift: Von den dogmatischen Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Hier müssen wir sogleich bemerken, daß das Prädicat dogmatisch nicht sowohl, wie man es zunächst verstehen kann, den Gegensatz zu dem historischen Beweise bezeichnen soll, als vielmehr, denn darum ist es dem Verf. wesentlich zu thun, den Gegensatz zu dem, was er im engeren Sinne die speculativ-philosophische Erkenntniß der Seele und ihrer Unsterblichkeit nennt. Alle ältere Philosophie vor Hegel ist ihm Dogmatismus, in ähnlichem Sinne, wie auch Kant, den aber unser Verf. selbst in diese Bezeichnung mit einschließt, dieses Ausdrucks für die der Vernunftkritik vorangehende Philosophie sich bediente; nämlich weil sie der Grundeinsicht über das Verhältniß des Seyns zum Denken ermangele, welche Göschel erst durch Hegel aufgefunden glaubt. Diese Einsicht erklärt er für schlechthin unentbehrlich zur Vollendung des Beweises; der gemeinschaftliche Charakter aller dogmatischen Beweise besteht ihm darin, daß sie zwischen dem Seyn der Seele und ihrem Begriffe zwar eine wesentliche Beziehung setzen, aber diese doch nicht als wirkliche Identität, woraus die unsterbliche Dauer der Seele allein erhellen könnte, zu fassen und wissenschaftlich zu rechtfertigen wissen. Entsprechend diesem, allem Dogmatismus zum Grunde liegenden Dualismus von Seyn und Denken versucht man der Verf. jene Beweise wissenschaftlich zu ordnen und zu classificiren. Hierzu ist ihm das schon fertige und zum Voraus bereite Schema in der Hegel'schen Darstellung der Beweise für das Daseyn Gottes gegeben ^{a)}. Dort nämlich waren der

a) Diese von Hegel selbst für den Druck ausgearbeitete, aber nicht bei seinem Leben herausgegebene, Darstellung ist bekanntlich in des Ge-

fogenannte kosmologische und teleologische Beweis als der Fortschritt des noch in der Vorstellung befangenen, dogmatischen Denkens vom Seyn zum Begriffe Gottes, der s. g. ontologische aber als der Fortschritt des schon im Begriffe Gott fassenden Bewußtseyns von diesem Begriffe zum Seyn Gottes dargestellt worden. Göschel nun glaubt mit Einem Male Ordnung in das Chaos der geschichtlich vorhandenen Raisonnements und Beweisversuche über die Unsterblichkeit zu bringen, wenn er jenes Schema ohne Weiteres auf sie überträgt, und auch in ihnen einen dem kosmologischen, einen dem teleologischen und einen dem ontologischen Beweise analogen Beweis unterscheidet. Dem kosmologischen Beweise entspricht der Beweis, der von der Einfachheit der Seele hergenommen ist; wie jener von dem mannichfaltigen und bewegten Daseyn der erscheinenden Welt, so geht er von dem erscheinenden Leben der Seele aus, und schließt von dessen Mannichfaltigkeit und Beweglichkeit auf einen einfachen, beharrlichen und unwandelbaren Grund dieses Lebens. Dem teleologischen Beweise schließen sich jene Beweisversuche an, die von dem Zwecke, von der göttlichen Bestimmung der Seele hergenommen sind, welche, wenn sie sich selbst recht verstehen, darauf hinauskommen, daß die Seele zur Selbstbestimmung bestimmt, die Selbstbestimmung aber ihrer Natur und ihrem Begriffe nach unendlich ist. Diese beiden Beweise also gehen, der erste überhaupt von dem unmittelbaren Daseyn, der zweite näher von der Beschaffenheit des Seelenlebens aus, und erheben sich von da zu dem Begriffe der Seele, zu einem solchen, in welchem die unvergängliche Dauer derselben ohne Weiteres enthalten ist; unter sich selbst verhalten sie sich, nach der bekannten Hegel'schen Formel, wie Satz und Gegensatz, wie Einheit und Differenz. Dem ontologischen Beweise endlich findet

sammtausgabe seiner Werke den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ als Anhang beigegeben.

Der Verf. jenes Raisonnement analog, welches aus dem Begriffe der Fortdauer, der sich unleugbar in der Seele findet und derselben eingeboren ist, auf die Wirklichkeit der Fortdauer schließt. Dieser Beweis soll, eben so wie der Hegel der ontologische Beweis, der höchste seyn: um er führt von der Mannichfaltigkeit zur Einheit zu, aber nicht wieder, wie der erste, zur unmittelbaren Einheit des Seelenwesens, sondern zu einer höheren beziehungsweise vermittelten Einheit, und steht sonach unter den der eigentlich speculativen Einsicht am nächsten. — Es zu zeigen, wie sich alle übrigen Beweisversuche auf diese drei zurückführen lassen, werden noch einige derselben, der Gestalt, wie sie von ältern Schriftstellern aufgestellt sind, durchgegangen; insbesondere geschieht der, jetzt einer wohl nicht unverdienten Vergessenheit übergebenen lateinischen Lehrgebichte von Palearius, Polignac und Broet eine umständliche Erwähnung.

Dieser historisch-philosophischen Darlegung, der wir zwar freilich nicht in allen ihren einzelnen Zügen folgen können, kann Ref. seine Beistimmung nicht geben. Sie heint ihm an zwei Hauptgebrechen zu leiden, deren jedes sich allein hinreichen würde, die Analogie, welche der Vergleich zum Grunde liegt, als eine verfehlte zu bezeichnen. Das erste dieser Gebrechen ist, daß sich die Beweise für die Unsterblichkeit mit den Beweisen für das Daseyn Gottes mit Nichten in gleichem Falle befinden. Von letztern ist Ref. bereit zuzugeben, und hat selbst an einem andern Orte dieß auszuführen versucht, daß in ihrer Dreieckigkeit die Gesamtheit dessen, was man unter solchen Beweisen zu verstehen hat, sich erschöpft, daß aber jene Dreieckigkeit zu einander gehören und gegenseitig einander ergänzen. Aber dort liegt der Grund und die Bedeutung des speculativen Cyclus, den die Beweise unter einander bilden, darin, daß jeder derselben einer eigenthümlichen Erkenntnißstufe des Begriffs der Gottheit entspricht (vergl. Theol. Stud. Jahrg. 1836. 13).

ontologische der Stufe des Pantheismus, der kosmologische der des Deismus, der teleologische jener des höheren christlichen Theismus, welcher die concrete Einheit des Pantheismus und des Deismus ist), und zu dieser Stufe herankührt; so daß das encyclische Verhältniß der Beweise eins und dasselbe mit dem encyclischen Verhältniß jener Erkenntnißstufen ist. Um also eine gleiche encyclische Gestaltung der Beweise für die Unsterblichkeit zu rechtfertigen, hätte Göschel eine ähnliche Steigerung in dem Begriffe der Seele nachweisen müssen, wie solche Steigerung in dem Begriffe der Gottheit sich dort in jenen Stufen ausgeprägt findet. Dieß aber hat er nicht gethan, und wenn er es hätte thun wollen, so hätte der Versuch nothwendig mißlingen müssen; denn solche Erkenntnißstufen lassen sich in Bezug auf den Begriff der Seele geschichtlich nicht nachweisen, während sie in Bezug auf den Begriff Gottes sich allerdings nachweisen lassen. Daß übrigens jener angeblichen Dreiheit der Unsterblichkeitsbeweise nicht eine gleiche Bedeutung zukommen könne, wie der Dreiheit der Beweise für das Daseyn Gottes, darauf hätte den Verf. schon der Umstand hinführen können, daß jene Dreiheit nicht, wohl aber diese, zum ausdrücklichen Bewußtseyn der Wissenschaft gekommen ist. Jene erstere mußte von dem Verf. erst mühsam aufgesucht und erkünstelt werden, während diese schon längst bemerkt worden, und nichtmehr ihre Findung, sondern nur ihre Deutung dem Philosophen aufgegeben ist. — Zu diesem ersten Tadel eines gezwungenen und unnatürlichen, nur einem fertigen Schema zu Liebe herausgebrachten Parallelismus müssen wir aber noch den zweiten gesellen, daß das zum Grunde gelegte Schema selbst, das Vorbild jener von Göschel ersonnenen Triplexität der Unsterblichkeitsbeweise, nicht einmal das richtige und wahrhafte ist. Hegel, obgleich er eben dieß, daß die Beweise für das Daseyn Gottes eine encyclische Bedeutung haben müssen, die sich über den In-

halt des göttlichen Begriffs selbst erstreckt, mit richtigem und echt speculativem Instinct herausföhlte, ist doch in der Deutung der Beweise selbst nicht durchaus glücklich gewesen; wie schon der Umstand zeigen kann, daß er, um solche Deutung zu finden, die Stellung der Beweise untereinander gewaltsam verkehren und verschieben mußte. Der Grund seiner verfehlten (obwohl im Einzelnen höchst scharfsinnigen und gebiegenen) Darstellung liegt einfach darin, daß Hegel selbst, wie wir trotz der entgegengesetzten Versicherungen Göschel's und anderer Anhänger wiederholt behaupten müssen, auf die Stufe des Pantheismus zurückgesunken war. Darum konnte er nur den ontologischen Beweis in seiner wahren Bedeutung erkennen, der eben nur bis zu dieser Stufe föhrt; den kosmologischen und teleologischen aber mußte er, wenn nicht in ihrer äußeren Gestalt und demjenigen speculativen Gehalt, den sie bei Diesem oder Jenem der ältern Philosophen wirklich haben, so doch in ihrer Tendenz und Bestimmung nothwendig mißkennen, und sie, die in Wahrheit über die Stufe des ontologischen Beweises hinausföhren und eine Erkenntniß des persönlichen Gottes begründen, dem ontologischen unterordnen. — Was nun kann man erwarten, daß eine auf diesem Grunde gebaute Darstellung werde leisten können? Der Raum verbietet uns diese Frage ausführlich und im Einzelnen zu beantworten; wir zweifeln aber nicht, daß jeder unbefangene Leser des Buches in seiner Urtheil einstimmen wird. Nur dieß eine dürfen wir nicht unterlassen zu bemerken, daß wenigstens eine sorgfältigere Auswahl des geschichtlichen Materials der Beweise zu wünschen gewesen wäre. So fehlt, um nur dieß Eine anzuföhren, bei Abhandlung des angeblich ontologischen Beweises das berühmte Platonische Argument (Phaed. p. 105) von der Unzertrennlichkeit des Begriffs des Lebens von dem Begriffe der Seele, welches in der That eine sehr überraschende Analogie zu dem ontologischen Beweise für

das Daseyn Gottes zu bieten scheinen kann. Der Verf. gedenkt dieses Argumentes zwar an einer spätern Stelle (S. 207), aber in einem andern Zusammenhange und ohne es in sein rechtes Licht zu stellen. Einen andern nicht minder denk- und erwägungswerthen Gedanken Platons, nämlich den im zehnten Buche der Republik ausgesprochenen: daß dasjenige durch Nichts zerstört werden könne, dessen ausdrücklicher Verderb, die Bosheit und Schlechtigkeit, doch nicht sein Untergang sey, (von welchem Gedanken, beiläufig gesagt, die Phaed. p. 93. 94 gegebene Widerlegung des Einfalls, daß die Seele eine Harmonie der körperlichen Elemente sey, Ref. für die weitere Ausführung zu halten geneigt ist, — gegen Schleiermacher's u. A. Annahme, nach welcher der Phädon früher geschrieben wäre, als die Republik) haben wir in dem ganzen Buche vergeblich gesucht.

Von ungleich größerer Wichtigkeit, als jener erste, ist uns der zweite Abschnitt des Buchs, der (S. 81 — 152) unter der Ueberschrift: „Die Persönlichkeit, oder von der immanenten Entwicklung der Seele und ihrer Unsterblichkeit“ die eigene philosophische Lehre unseres Verf. vorträgt. Diese ist nun zwar im Wesentlichen oder in ihrem Resultate ganz dieselbe geblieben, wie sie bereits die frühere Recension der Richter'schen Unsterblichkeitslehre enthielt, über welche wir auf einen früheren Aufsatz dieser „Studien und Kritiken“ (Jahrg. 1835, Hft. 3. S. 725 — 734) verweisen können. Da sie indessen hier ausgeführter und mit dem bestimmteren Anspruch auf allseitige wissenschaftliche Begründung auftritt, so können wir durch das von unserm Vorgänger Gesagte, so sehr wir auch in jeder Hinsicht uns damit übereinstimmend finden, uns doch von der Pflicht, dem jetzt neu Gegebenen eine besondere Betrachtung zu widmen, nicht entbunden achten. — Was nun zuvörderst jene durchgeführtere Wissenschaftlichkeit anlangt, welche die gegenwärtige Abhand-

g für sich in Anspruch nimmt, so gibt uns der Hr. Verf. gleich am Beginn derselben eine ausdrückliche Erklärung, wir um so weniger übersehen dürfen, als sie ganz geriet ist, das eigentliche, durchgehende und leitende Princip von Göschel's gesammter Denk- und Handlungsweise auf dem Gebiete der Wissenschaft überhaupt zur richtigen Anschauung zu bringen. Anhebend von der Position gegen den Dualismus des Seyns und des Denkens, er als die ungerechtfertigte Voraussetzung aller dogmatischen Philosophie bezeichnet, stellt er an die Philosophie die Forderung (S. 83), „nichts voraus zu setzen, überhaupt nichts selbst zu setzen; und eben so wenig etwas als schon fertig anzunehmen, sondern zuzunehmen, wie alles, was vorab unmittelbar gegeben ist, nach einander wird und sich entwickelt und vertritt.“ — In Bezug auf den vorliegenden Gegenstand damit zunächst unstreitig dieß gesagt: eine Untersuchung der Unsterblichkeit der Seele dürfe nicht den Begriff Seele als schon fertig und gegeben voraussetzen, sondern die Unsterblichkeit müsse sich aus der Entwicklung des Begriffs von selbst ergeben. So richtig und tiefgegründet im Allgemeinen dieß ist, so hat jener Ausspruch doch einen umfassendern Sinn, welchen wir, da er von dem wesentlichsten Einflusse auch auf die gegenwärtige Untersuchung gewesen ist, nicht außer Acht lassen dürfen. — Wir wollen nicht fragen, ob der Hr. Verf. nicht selbst in sein Gebot gefehlt hat und fortwährend sündigt, wenn er so manchen Hegelschen Satz unerwiesen als fertig annimmt und seiner Deduction voranstellt. Möchte er immerhin; wenn er solchen Verfahrens sich zugleich ausdrücklich bewußt und dessen geständig wäre, so könnte wie wir sogleich sehen werden, seiner Darstellung in dieser nicht unwichtigen Hinsicht sogar zum Vortheil gereichen. Wir richten nämlich unsere Aufmerksamkeit sogleich auf den Punkt, der für die Ansicht des Verf. der eigentlich

charakteristische ist. Nach den angeführten Worten könnte es scheinen, als betrachte er die Philosophie wirklich als Ein unzertrennliches Ganze, als Eine stetige Entwicklungsreihe, in der jedes Glied, jedes Erkenntnißobject seine bestimmte Stelle habe, und nur an dieser Stelle, in diesem Zusammenhange mit andern Erkenntnißobjecten, nach seiner Wahrheit erkannt werde. Wäre dieß wirklich die Meinung, so wären dann allerdings, bei der speculativen Behandlung eines besondern Gegenstandes, wissenschaftliche Voraussetzungen unentbehrlich, die sich auf das diesem Gegenstande in der Ordnung des Systems Vorangehende bezögen; man müßte diese Voraussetzungen dem Verf. zugeben, und könnte nichts dagegen haben, wenn er sich, in Ermangelung einer eigenen, auf eine fremde Darstellung jenes Vorausgesetzten berufen wollte. Aber wir erfahren gar bald, daß keineswegs dieß es ist, was der Verf. mit den angeführten Worten hat sagen wollen. Er geht von ihnen zu einer Erwähnung der (Hegel'schen) Logik über, und setzt den Nutzen derselben darein, daß wir dadurch „im Allgemeinen orientirt werden,“ daß wir damit „von jedem gegebenen Punkte (gegeben ist von dem Vf. selbst unterstrichen) ausgehen lernen, um ihn aus ihm selbst zu entwickeln.“ Es war also mit jener Warnung vor dem Voraussetzen und als fertig Annehmen nicht so gemeint, als solle man jeden gegebenen Begriff nicht als gegebenen, sondern nur insofern gelten lassen, als die inwohnende Entwicklung der philosophischen Wissenschaft bereits auf ihn hingeführt hat. Vielmehr sanctionirt der Hr. Verf. hier recht eigentlich das Ausgehen von einem Gegebenen, das willkürlich, aufs Gerathewohl Aufgreifen eines Gegebenen, um es zum Object einer speculativen Entwicklung zu machen. Er verpönt umgekehrt das Hinzubringen wissenschaftlicher Voraussetzungen zu diesem Gegebenen; er läßt selbst die philosophische Grundwissenschaft, die Logik oder Metaphysik, nicht als wissenschaft-

liche Voraussetzung des besondern Wissens, sondern nur als allgemeine Orientirung in dem Denkverfahren oder der dialectischen Methode gelten, und fordert im eigentlichen und strengsten Sinne, daß an jedem gegebenen Punkte die Wissenschaft von vorn beginne und den vorliegenden Gegenstand nur aus sich selbst, aber nicht aus höheren Principien oder aus den Ergebnissen eines umfassenderen Zusammenhangs entwickle. — Dieß erhellt, wenn nach dem Bisherigen noch ein Zweifel seyn könnte, deutlich aus dem sogleich Folgenden. Nachdem er den Einwurf, daß, wenn keine andere als wissenschaftliche Wahrheit, doch das Denken selbst allem bestimmten Denken als seiner Wahrheit vorausgesetzt werde, auf seine Weise abgewiesen hat, kommt er noch einmal auf das Verhältniß der Logik zu der gewöhnlich sogenannten Realphilosophie zurück, und stellt die Behauptung auf: daß, „sey erst jener allgemeine (der logische) Cursus zurückgelegt, dann auch jede äußere specielle Erfahrung in irgend einem Kreise der realen Welt sich gleichzeitig (also ohne wissenschaftliche Succession unter diesen Erfahrungen selbst) als eine nothwendige innere Entwicklung des Gedankens der Sache ergeben werde; womit es sich zu immer neuer Ueberraschung bestätige, daß sich in dem Vorabgegebenen, obwohl immer anders, dieselben Momente oder Kategorien vorfinden, die sich in dem reinen Denken an dem Seyn und dessen Wesen und zuletzt an dem Begriffe ergeben haben.“ Von diesen Sätzen wird dann sogleich die Anwendung auf den vorliegenden Gegenstand gemacht, und eine Entwicklung des Begriffs der Seele, „ohne irgend ein fremdes Element anderswoher zu Hülfe zu nehmen,“ (S. 85.) versprochen, und endlich, um uns völlig zu überzeugen, daß wir den Verf. richtig verstanden haben, nochmals im Allgemeinen an das speculative Verfahren die Forderung gestellt: „daß nicht, wie beim (dogmatischen) Beweise, von einem auf das Andere übergegangen

gen werde, um auf diese Weise Verschiedenes in Gedanken zu verbinden, sondern daß Dasselbige aus ihm selbst in seine weitem Bestimmungen übergehe, daß kein Anderes darein oder dazu komme."

Nach diesen authentischen Erklärungen unsers Verf., (die wir, wie schon bemerkt, für geeignet halten, nicht nur über sein Verfahren in der gegenwärtigen Schrift und zu orientiren, sondern auch auf manche seiner frühern Arbeiten ein helleres Licht zurückzuwerfen) muß uns nun die Frage freistehen, zunächst, ob dieses Verfahren in dem Geiste jener Philosophie, zu der er sich bekennt, wirklich begründet, ob es das diesem Geiste entsprechende ist; sodann, ob es das wahre ist, ob es zu dem Ziele, welches der Verf. beabsichtigt, führen kann. Was das erstere betrifft, so liegt der Einwand nahe, daß Hegel die Philosophie durchaus als System, als gegliedertes Ganze betrachtet, dessen Theile die besonderen auf bestimmte Gegenstände sich beziehenden philosophischen Wissenschaften sind. Es ist wahr, der Theil wird auch ihm, sobald ihm eine besondere Betrachtung gewidmet wird, jedesmal zu einem Ab- oder Gegenbild des Ganzen; die Methode der Betrachtung ist im Einzelnen dieselbe, wie im Ganzen, und führt allenthalben dieselbe Gliederung, den Fortgang von der Unmittelbarkeit eines Begriffs zur Differenz und Vermittelung, und von dieser zu der höheren, concreten Einheit mit sich. Auch finden sich hin und wieder wohl Aeußerungen, welche anzudeuten scheinen, daß Hegel es für möglich hielt, und daß er an sich selbst die Forderung stellte, einzelne Materien so zu behandeln, daß ihre wissenschaftliche Ausführung auch unabhängig von dem Zusammenhange, in welchem das System sie einfügte, verständlich wäre; obgleich ihm dieß, die Wahrheit zu gestehen, nirgends, weder in seinen Druckschriften, noch in seinen Vorlesungen, so weit wir diese bis jetzt aus der Gesamtausgabe der Werke kennen, ganz gelungen seyn möchte. Aber

von allen diesem kann der Sinn doch stets nur dieser seyn: daß die Eigenthümlichkeit der philosophischen Methode es mit sich bringt, auch an einem gegebenen Puncte die Betrachtung dergestalt anknüpfen zu können, daß die wissenschaftlichen Voraussetzungen dieses Punctes in der Erörterung selbst eingewickelt, auf eine für die Vorstellung, wenn auch nicht für den strengen wissenschaftlichen Begriff zureichende Weise, enthalten sind oder zugleich mitgegeben werden. Das Concrete liegt nach Hegel allenthalben der Vorstellung näher, als das Abstracte; darum kann es in seinem Sinne sogar als rathsam erscheinen, die Ordnung des Systems umzukehren, und das Studium oder den Lehrvortrag der Philosophie mit irgend einem besonderen, den Interessen oder sonstigen Beschäftigungen des Lernenden besonders nahe liegenden Gegenstande zu beginnen; dafern nur dabei das Bewußtseyn offen gehalten wird, daß die vorausgesetzten oder zum Grunde gelegten Vorstellungen einer weiter rückwärts gehenden wissenschaftlichen Begründung bedürfen. In diesem Sinne konnte sich der gründliche und scharf denkende Meister die Erörterung in Göschel's „Aphorismen“ wohl gefallen lassen; diese nämlich wendet sich durchaus an die Vorstellung, und legt für dieselbe das Verhältniß des Glaubens zum speculativen Wissen dar, wie es dort scheint, ohne der immanenten dialektischen Entwicklung der letztern vorgreifen zu wollen. Aber nie hätte Hegel, ohne seinem speculativen Princip antreu zu werden, dasjenige Verfahren gutheißen können, zu welchem wir gegenwärtig Göschel sich ausdrücklich bekennen, und es, mit dem Anspruche auf eigentliche, strenge Wissenschaftlichkeit, befolgen sehen. Dieses, wenn es nach seiner ganzen Consequenz durchgeführt werden sollte, würde offenbar das System der Philosophie gewaltsam auseinandersprengen; wir hätten statt des Einen in sich selbst geschlossenen und wenn auch nach Innen einer unberechenbaren Fortentwicklung fähigen, doch nach Außen

scharf begrenzten philosophischen Cyclus, eine unendliche Vielheit solcher von einander völlig unabhängiger Cyclen, eine Anzahl gleichsam von wissenschaftlichen Monaden, deren jede zwar das Abbild einer und derselben Urmonas, d. h. der Logik, aber die unter sich doch gänzlich geschieden, und nur durch ein unsichtbar bleibendes Band, durch eine prästabilirte Harmonie, untereinander verknüpft wären. Was dann die systematische Construction des Ganzen noch für eine Nothwendigkeit oder Bedeutung haben könne, ist nicht abzusehen, und Ref. wenigstens kann nur den Mangel eines klar ausgebildeten Bewußtseyns über das eigene Princip seines Philosophierens darin erblicken, wenn Göschel am Schlusse des ersten Bandes seiner „Zerstreuten Blätter aus den Hand- und Hülfssacten eines Juristen“ sich demnach ausdrücklich auch zu der bei Hegel vorliegenden Totalgestalt der wissenschaftlichen Systematik bekennt.

Eben so wenig aber, wie mit dem Grundgedanken der Hegel'schen Philosophie, kann Ref. jene ausgesprochenen Maximen Göschel's auch mit der Wahrheit der Sache oder mit der Natur wahrhafter philosophischer Wissenschaftlichkeit vereinbar finden. Daß durch dieselben, wenn sie das Unglück haben sollten von unberufenen Nachtretern aufgegriffen zu werden, denen allerdings die Befreiung von der lästigen Mühe, bei dem Einzelnen dessen oft sehr umfangreiche Voraussetzungen stets gegenwärtig, den Zusammenhang des Ganzen aber wenigstens vor Augen haben zu müssen, nur willkommen seyn könnte, der grundlosesten Willkür und einem völlig inhaltleeren Spiel und hohlen Formelwesen Thor und Thüre geöffnet werden würde, wollen wir nicht weiter urgiren, da dem Mißbrauche auch das Wahre und Rechte ausgesetzt, von einem geistvollen und kenntnißreichen Manne aber, wie Göschel, dergleichen nicht zu befürchten ist. Aber auch abgesehen hiervon, so besteht eben darin der Unterschied des

wissenschaftlichen Verfahrens von demjenigen, welches man schlechthin das geistreiche nennen kann, gleichviel ob letzteres völlig frei und zwanglos bleibt, oder ob es, wie bei Göschel, sich im Einzelnen und Besonderen an die Form der Wissenschaftlichkeit bindet, daß durch ersteres das Einzelne in seinem höhern Zusammenhange, in das Ganze eingereiht, durch letzteres aber das Einzelne selbst zum Ganzen gemacht, das Ganze in dem Einzelnen dargestellt wird. Wir sind gewiß so weit entfernt, wie irgend Jemand, das letztere verwerfen, oder den Geist, daß er sich auch in anderer Form, als in der streng wissenschaftlichen äußere und bethätigte, verwahren zu wollen. Aber dieß können wir auf keine Weise zugeben, daß dieses Verfahren, welches, in wissenschaftlicher Beziehung, abgesehen also von dem ihm eigenthümlichen ästhetischen Werthe, doch nur ein Surrogat des wissenschaftlichen ist, mit dem wissenschaftlichen verwechselt und statt des wissenschaftlichen untergeschoben werde. Den Grund, welcher unsern Verf. verleitet hat in dieses Mißverständniß zu fallen, glauben wir deutlich einzusehen. Es ist jener durchgehende und allen andern zum Grunde liegende Charakterzug des Göschel'schen Philosophierens, der vom Ref. schon andermwärts hervorgehoben, und auch von Müller in der oben erwähnten Gesamttrecension (S. 764 f.) anerkannt worden ist. Nach Göschel kommt schlechthin Allem, auch dem scheinbar Unbedeutenden und Geringfügigen, Vorübergehenden und Zufälligen, eine gleich unbedingte Nothwendigkeit zu, und es ist ihm nur ein Mangel unserer menschlichen Erkenntniß, wenn wir diese Nothwendigkeit nicht allenthalben nachzuweisen vermögen. Man kann sich hierüber nicht deutlicher ausdrücken, als sich Göschel an verschiedenen Stellen der gegenwärtigen Schrift (z. B. S. 119, 127 u. a.) ausgedrückt hat; vgl. Allem S. 257, wo es heißt: „Wenn wir alle Accidenzien zu negiren, d. h. in dem Zusammenhange der Totalität ihre Acciden-

talität aufzuheben verständen, so würden wir auch wissen, warum das h. Kreuz gerade auf Golgatha auf der bestimmten Stelle zu der bestimmten Zeit aus diesem und keinem anderen Holze aufgerichtet worden ist." — Eben diese Nothwendigkeit aber, die Göschel für alles, was ist, in Anspruch nimmt, ist ihm keine andere, als die Immanenz des dialektischen Processes. Denn man würde sehr irren, wenn man in dem angeführten Beispiele als Antwort auf jenes „Warum“ ein solches „Darum“ gemeint glauben wollte, wodurch etwa nur die Wahl des Holzes physikalisch, aus der ausschließlichen oder vorzüglichen Zweckmäßigkeit dieser Holzart zu diesem Zwecke, oder psychologisch, aus der Vorliebe der das Holz Fällenden oder Zimmernden, kurz aus einem äußerlichen Causalzusammenhange erklärt würde. — Ist nun aber solchergestalt Alles nothwendig, und ist dieß, der dialektische Proceß der Diastole und Systole, die Wahrheit und Nothwendigkeit von Allem, so scheint es dann, in Bezug auf jeden bestimmten Gegenstand, hinzureichen, wenn man diesen Proceß in ihm nachgewiesen hat, es scheint, als ob durch diesen Nachweis die Erkenntniß dieses Gegenstandes für gewonnen zu achten sey. Die höhere Forderung, die Göschel wohl auch anerkennt, die aber ihm zufolge doch nur Forderung für das göttliche, nicht für das menschliche Denken seyn kann, die Forderung, alle Dinge als Einen großen dialektischen Proceß, und für jedes Ding seine Stelle in diesem Processe zu erkennen, erledigt sich eben durch die Art und Weise, wie Göschel dieses „Alle“ versteht. Denn durch diese unstreitig äußerlich und materialistisch zu nennende und von Hegel, der gerade mit dem Prädicate der „Zufälligkeit,“ welches ihm mit „Nichtigkeit“ gleichgalt, sehr freigebig war, gänzlich abweichende Fassung wird jene Erkenntniß allerdings zu einer für uns Menschen ein für allemal unmöglichen.

Wir hoffen, daß man uns diese Abschweifung über das allgemeine Princip der Philosophie unsers Verf. zu Gute halten wird: sie war unentbehrlich, um dessen Verfahren im gegenwärtigen Falle in sein rechtes Licht zu stellen. Hr. Göschel unternimmt es nämlich, seinen ausgesprochenen Grundsätzen gemäß, die Fortdauer der Seele durch eine Entwicklung des Begriffs der Seele zu erweisen, durch eine solche, die nichts zur Voransetzung hat, sondern rein auf dem Wege inwohnender Dialektik von dem unmittelbar gegebenen Begriffe der Seele zu einem solchen Begriffe derselben, in welchem die Nothwendigkeit der Fortdauer an und für sich enthalten ist, hinüberführt. Daß diese Entwicklung von der Erfahrung ihren Ausgang nehme, gibt er (S. 86) ausdrücklich zu; bemerkt aber, daß daraus kein Einwurf gegen die Gültigkeit derselben (in seinem Sinne — für uns bedürfte es solcher Entschuldigung nicht) entnommen werden könne, denn es sey kein Grund vorhanden, zwischen der Erfahrung und dem Seyn einen Unterschied vorauszusetzen, eben so wenig, wie zwischen dem Seyn und dem Denken. Ob von einem Zufälligen, mithin Unmittelbaren, d. h. von einem (empirischen) Seyn, oder (wie in der Logik) von dem Allgemeinen vom Denken ausgegangen werde, sey gleichgültig; denn überall finde sich, und darauf komme es in wissenschaftlicher Beziehung einzig an, dieselbe Fortbewegung von der Einheit zu Unterschieden, und von diesen wiederum zur Einheit. Beispielsweise wird dann zunächst der Mensch erwähnt: „auch dieser sey erst ein einziges und ungetheiltes Wesen, aber er dirimire sich demnächst in sein Aeußeres und Inneres, in Leib und Seele, und diese Direrction geschehe nicht allein im Gedanken durch die Reflexion, sondern zuletzt auch in der That durch den Tod; das Letzte wäre, daß sich die Seele mit ihrem äußern Leibe zur Einheit verklärte, und dieses sey die Auf-

erstehung im Geiste." — Man könnte meinen, daß dieses Beispiel schon die Sache selbst enthalte, die der Verf. verhandeln will. Allein er erklärt ausdrücklich, nicht von dem ganzen Menschen, sondern nur von der Seele desselben handeln zu wollen. Eben dadurch unterscheide sich das Problem der Unsterblichkeit von dem Probleme der Auferstehung (welches der Verf. wenigstens von diesem Abschnitte der Betrachtung fern halten will), daß jenes nur die Fortdauer der Seele, dieses aber die Fortdauer des ganzen Menschen betreffe. Aber die immanente Entwicklung der Seele sey jener des ganzen Menschen analog; auch die Seele sey unmittelbar eine Natureinheit, hierauf komme es zur Entzweiung, d. h. zum Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn des Andern, endlich zur Einheit der Seele mit ihrem Andern, und dieß sey der Geist. Kurz es ist die Hegel'sche Eintheilung des „subjectiven Geistes" in Seele, Bewußtseyn und Geist, worauf der Verf. zunächst hinauf will. Diese Eintheilung selbst hält er, den Vorwurf einer gewissen historischen Akrise wohl kaum vermeidend, für wesentlich eine und dieselbe mit der Aristotelischen in ernährende, empfindende und denkende Seele, und mit der Platonischen in Seele des Unterleibes, Seele der Brust und Seele des Hauptes, so wie er auch gleich darauf bei dem Satze von der Nothwendigkeit des Untergangs der Seele in diesem (rein dialektischen) Sinne und ihres Werdens zum Geiste an die Lehre der alten griechischen Kirche, die Seele (*ψυχή*) sey sterblich, und nur der Geist (*πνεῦμα*) unsterblich, ja sogar an die Streitfrage über die Psychopannychie, erinnert. (Der Hr. Verf. fällt hier in einen sehr gewöhnlichen Fehler der Hegel'schen Jüngerschaft, von dem er, bei seiner tieferen Religiosität, sonst sich meist frei zu halten pflegt, nämlich in diesen Lehren und Streitfragen der kirchlichen Theologie, welche den tiefsten Inhalt der religiösen Wahrheit be-

treffen, in plane und dürftige Sätze der Logik oder der Psychologie umzudeuten). — Bei jener Eintheilung und Stufenfolge selbst, die er als bekannt aus Hegel's Encyclopädie vorzusetzen scheint, hält Hr. G. sich indessen nicht lange auf; er eilt zu dem ersten wichtigen Ergebnisse der Entwicklung. Dieses nun besteht ihm darin (S. 100): daß mit dem Ende die Ziele der Entwicklung, welches der Geist ist, zugleich auch erst der wahrhafte Anfang derselben, der Quell und Ursprung des Seelenlebens gefunden sey. Auf solche Weise glaubt er den Ursprung der Seele aus Gott beweisen zu können. Daß nämlich die Seele oder der endliche Geist nicht anfanglos sey, sondern einen Anfang in der Zeit habe, setzt er als unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns voraus, und nimmt sodann, seinem Principe der angeblich durchaus immanenten und nichts von Außen hinzunehmenden Entwicklung zufolge, sogleich an, daß, was in dieser Entwicklung sich als die Wahrheit des Seelenwesens ergebe, auch sein wahrhafter Anfang seyn müsse. So ist denn der Hr. Verf. auf einem Umwege, den er seinen Grundsätzen über die Methode schuldig zu seyn glaubte, auf diese Stellung seiner Aufgabe geführt worden, die ihm auch mit Andern gemein ist: die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem Verhältnisse zum absoluten Geiste, zur Gottheit, zu erweisen. Der Satz, der sich hier zunächst ergibt (S. 107 f.), ist der, gleichfalls auch von Andern schon aufgestellte: ihrer zeitlichen Existenz nach zwar habe die Seele, wie ihren Anfang, so nothwendig auch ihr Ende in der Zeit; aber da ihr reines Wesen aus Gott sey, so sey dieses auch mit Gott gleich ewig, gleich anfangs- und gleich endlos. Es handele sich daher nur darum, ob für dieses reine Wesen die zeitliche Existenz gleichgültig sey; dieß aber sey sie nicht, auch für Gott selbst nicht, in welchem eben die zeitliche Schöpfung als sein immanenter, unablässig aus ihm erzeugter, aber unablässig auch wieder in seine con-

crete Einheit zurückgenommener Gegensatz gefaßt werden müsse. Es werde daher vielmehr zu sagen seyn, daß, was die Seele unentwickelt aus der Ewigkeit erhielt, sie das entwickelt aus der Zeit in die Ewigkeit zurücknehme. — Hiermit nun kommt der Verf. auf seine frühere „Entwicklung“ zurück. Die menschliche Seele entwickelt sich, im Gegensatze anderer, gleichfalls in Form der Individualität existirender Geschöpfe, die in dieser Unmittelbarkeit ihrer Individualität beharren, nicht nur zum Bewußtseyn, d. h. zum ausdrücklichen Gegensatze zu ihrem Anderen, welches, als wahrhaft Seyendes, wesentlich Gott ist, sondern auch zur Persönlichkeit, d. h. zu derjenigen Gemeinschaft mit dem absoluten Geiste, in welcher der creatürliche Geist zugleich selbstständig, und doch für den göttlichen Geist absolut durchdringlich ist. Es bedürfe für den persönlichen Geist keiner anderweiten Rückkehr in seinen göttlichen Ursprung; denn seine Entwicklung sey selbst solche Rückkehr (S. 112); der Begriff seiner Persönlichkeit unmittelbar identisch mit dem Begriffe der Durchdringlichkeit, der Identität des Unterschiedenen.

Dieß also ist als der eigentliche Beweis zu betrachten, den der Verf. in seiner Entwicklung zu geben beabsichtigte. Was nämlich als Fortführung der letztern weiter noch folgt, ist nur eine weitere Ausführung, zum Theil auch bloß Umschreibung jener Sätze. Die Selbstständigkeit der Seele oder ihre Unterschiedenheit von Andern wird (S. 114) als ihr innerer Leib gefaßt; die durchdringliche Persönlichkeit des Geistes als seine Freiheit; denn: (S. 117) „wenn auch der endliche Geist von dem höchsten Geiste sich bestimmt weiß, so ist doch dieser bestimmende Geist dem bestimmten gegenüber nicht mehr ein fremder, nicht mehr ein äußerlicher, bloß objectiver.“ An diesen Begriff der Freiheit, erklärt er noch ausdrücklich, sey die Unsterblichkeit

und die Fortdauer zunächst zu knüpfen. Hiermit aber sagt er nicht mehr, als was er schon in Bezug auf die Durchbringlichkeit gesagt hatte; eben vermöge seiner Durchbringlichkeit „sey für das Freie die negative Macht verschwunden, von der seine Fortdauer Gefahr laufen könne.“ Ferner knüpft er an seine Entwicklung (S. 119 f.) die Begriffe der Erinnerung und des Wiedersehens, die er im strengsten Sinne für die Zukunft des Geistes in Anspruch nimmt; nicht weniger (S. 121.) die Andeutung einer Auferstehung als Wiedervereinigung des Geistes mit seinem Leibe und dadurch erst vollendete Seligkeit, und im Gegensatz dazu (S. 124.) eine Andeutung über die Natur des Bösen, welches ihm aber auch zuletzt durch die erlösende Persönlichkeit mit Gott versöhnt und zur Seligkeit wiederhergestellt wird. Endlich faßt er noch ausdrücklich (S. 126.) jene Bestimmung Gottes, vermöge deren er die Schöpfung mit seinem Wesen, d. h. mit seiner Persönlichkeit durchbringt, als seine Dreieinigkeit, den Proceß jener Durchbringung und Vermittelung aber als eine stetig fortgehende Schöpfung. — Hiermit erklärt er die „Entwicklung“ für geschlossen, indem er nochmals einschärft: daß dieß alles rein auf dem Wege immanenten Denkens gefunden sey und allein auf diesem Wege gefunden werden könne: dieß sey (S. 127.) „das Kreuz der Philosophie, der Stein des Anstoßes und Aergernisses: die Identität der immanenten Begriffsbewegung mit der Erfahrung nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit zu erfassen.“ Diese Identität erkläre sich aber ihrerseits aus demselben Begriffe, dessen Voraussetzung sie, wie der Verf. eben gesagt hat, doch seyn soll, nämlich — „nur aus der Persönlichkeit des Denkens, d. h. aus der durchbringlichen Gemeinschaft des Denkens in allen seinen Momenten mit dem absoluten Geiste und allen Andern.“ — Um den Einwürfen zu begegnen, die aus dem Mißverständnisse dieses Cardinalpunctes

Theol. Stud. Jahrg. 1836. 14

tes, aus dem Nichteingehenwollen in jenen Kreislauf der absoluten Identität des Denkens und des Seyns hervorgehen, findet der Verf. es nöthig, jener Entwicklung noch einen ausführlichen Nachtrag beizugeben, worin er „den springenden Punct, welcher auf einmal das innerste Verständniß eröffnen kann,“ zu treffen sucht. Da dieser Nachtrag nichts anders, als den Inhalt jenes älteren Aufsatzes in den Jahrb. f. wissensch. Kritik, nur, wie es uns wenigstens scheinen will, etwas diffuser und weniger prägnant, als dort, ausgedrückt enthält; so können wir ihn hier flüchtig übergehen. Nur dieß wollen wir bemerken, daß, irren wir nicht ganz, jener „springende Punct“ S. 133. getroffen seyn soll, wo als „Medicin für den Krebschaden des Zweifels“ die „speculative Philosophie“ empfohlen wird, welche „als die immanente Logik, nicht in dem Seyn, sondern in dem Denken den Grund aller Dinge und Subject erkenne.“ „Das Denken sey es, aus dessen Fülle sich erst das Seyn als ein vereinzelter Radius, als ein Moment des Denkens absondere, welches erst in Verbindung mit allen übrigen Momenten zur Wirklichkeit und Wahrheit komme. So erweise sich die Logik als Monismus des Denkens: sie gipfele in der concreten Theologie, in welcher das Denken als das absolute Bewußtseyn, als absolute Persönlichkeit, hiermit als Dreieinigkeit sich offenbare.“ — Alle Leugnung der Fortdauer beruht nach unserm Verf. (S. 141.) „darauf und nur darauf, daß dem Seyn die Superiorität, die Priorität der Zeit und dem Wesen nach, hiermit die Herrschaft über das Denken nach Ursprung und Ende zugeschrieben wird, daß der Natur die Uebermacht über den Geist ausdrücklich oder heimlich, bewußt oder unbewußt eingeräumt wird.“

Ref. hält nach dieser Darlegung, deren Treue und Vollständigkeit in allen Hauptmomenten ihm, wie er hofft, der Verf. selbst nicht bestreiten wird, nicht für nöthig, das

I über ihren Inhalt weitläufig auszusprechen. Wir
 In nicht, daß die meisten Leser mit uns sogleich von
 herein den Gesichtspunct gefaßt haben werden, daß
 m Grund und Boden, auf welchen unser Verf. die
 schaftliche Untersuchung herüberzieht, sich mit ihm
 reiten läßt, weil Jedem, der mit minder leisem Tritt,
 r Verf., diesen Boden beschreiten wollte, derselbe
 den Füßen zusammenbrechen würde. Die unendlich
 und inhaltvollen Gestalten der Natur und der Gei-
 st werden unter Göschel's Händen zu einem feinen
 uftigen Gespinnste logischer Begriffsformen, dessen
 rich gewobenen Bau man bewundern mag, ohne sich,
 stens wo es nichts geringeres, als das Seelenheil und
 ige Seligkeit gilt, ihm anvertrauen zu wollen. Nur
 r Begriffsentwicklung allenthalben einverwobene —
 ist nicht sowohl, denn, wie gesagt, Kampf und Streit
 idet der Verf allenthalben — als vielmehr — Ableh-
 derjenigen Ansicht, die jene Allgewalt der Logik und
 gischen Dialektik in Zweifel zieht, nöthigt uns noch
 er entgegnenden Bemerkung. Es ist eine auf Miß-
 ndniß beruhende Wendung, deren sich der Verf. ge-
 eine Gegner bedient, wenn er jenen Zweifel so dar-
 als betreffe er die höhere Wahrheit des geistigen
 im Gegensatze des körperlichen oder natürlichen
 das Uebergreifen, wie er es wohl auch aus-
 , der idealen, der denkenden Natur über die
 und bloß seyende. Wogegen diese Gegner sich
 en: dieß ist nur die Beweisraft jener Begriffe und
 An, die, der Verf. mag uns noch so sehr versichern,
 e nicht abstracte, sondern concrete seyen, und daß
 : auf uns ankomme, sie als concrete zu fassen — dann
 : abstracte bleiben. Solch ein abstracter Begriff ist
 ar auch jener Begriff der Persönlichkeit, in wel-
 der ganze Schwerpunkt des hier versuchten Beweises

ruht. Wir müssen vollkommen Hrn. Müller beistimmen, wenn er am Schlusse seiner Rec. jeden aus diesem Begriffe zu führenden Beweis einer unvergänglichen Zeitdauer der Wesen, denen er zukommt, zum Voraus für unmöglich erklärt. Wäre ein solcher Beweis möglich, so wäre ein Zweifel an der Fortdauer unmöglich, so hätte die Gewißheit der Fortdauer vollkommen dieselbe Evidenz schon für den natürlichen Verstand, wie der Begriff der Persönlichkeit selbst in seiner alltäglichen Anwendung sie hat. Denn wenn auch der natürliche Menschenverstand nicht eben alle factische Folgerungen aus den Begriffen, in deren Besitz er ist, zu ziehen pflegt, so leuchten sie ihm doch ein, sobald man sie ihm zieht (wir sprechen ausdrücklich bloß von den factischen Folgerungen, nicht von dem tieferliegenden dialectischen Zusammenhange der Begriffe, die allerdings der gemeine Menschenverstand zu fassen unvermögend ist, oder vielmehr durch dessen Fassung er sich über sich selbst erhebt; die unvergängliche Dauer wäre aber eine solche factische Folgerung), und er gibt die einmal erworbene Kenntniß (wie man am leichtesten aus dem Beispiele der einfachen mathematischen Wahrheiten ansehen kann, mit denen der Begriff der Fortdauer, so gefaßt, wie unser Verfasser ihn faßte, ganz in Einer Linie stehen würde) nicht so leicht wieder auf. Die Einsicht dagegen in die wahrhafte Einheit der Natur und des Geistes (dieß nämlich möchte wohl der richtigere Ausdruck seyn für jenen abstracteren: „Einheit des Seyns und des Denkens“, dessen sich der Verf. bedient) und in die Priorität des Geistes vor der Natur, welche der Verf. allen denen abzusprechen sich so geneigt zeigt, die ihm seine Dialektik nicht zugeben wollen, kann recht eigentlich das Ergebnis der tiefsten und umfassendsten, das Reich der Erfahrung noch auf ganz anders lebendige Weise, als mittelst jener dem Reichthume solcher Erfahrung gegenüber doch

immer dürftig bleibenden Kategorien, durchdringenden Forschung und Erkenntniß seyn.

Der dritte und vierte Abschnitt der Schrift (S. 118 — 130. und S. 131 — 262.) tragen die Ueberschriften: Von der Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im Lichte der Speculation, und: Von den wesentlichen Momenten des Geistes. Der erstere dieser beiden würde als überflüssig betrachtet werden können, wenn man seinen Zweck nur in die in der Ueberschrift angekündigte Kritik setzen wollte; diese ergibt sich, so wie der Verf. sie am Beginne dieses Abschnitts kürzlich ausspricht, aus der Zusammenstellung des Inhalts der beiden vorhergehenden Abschnitte von selbst. Allein, wie auch der Verf. (S. 156.) ausdrücklich andeutet, so ergeht er sich, die historischen Beweismomente nur äußerlich zum Anknüpfungspunkte nehmend, alsbald in freierer, nach verschiedenen Seiten hin abschweifender und besonders philosophische und poetische Ansichten und Aussprüche älterer und neuerer Zeit beleuchtender und in das zuvor verzeichnete Schema einreihender Betrachtung. Derselbe freiere Discurs wird auch in dem vierten Abschnitte fortgesetzt, und beide Abschnitte vertragen sonach keinen eigentlichen Auszug. Wir bemerken daher nur im Allgemeinen, daß wir uns mit dem materialen Inhalte dieser Abschnitte, namentlich wiefern derselbe das Verhältniß der Seele und des Geistes zum Körper betrifft, in keinem Widerspruche befinden. Dieses Verhältniß nämlich ist es hauptsächlich, was in diesen beiden Abschnitten zur Sprache kommt; es wird unter mehrfachen Gesichtspunkten und mit mannichfaltigen Wendungen erörtert, aber freilich, wie die Manier des Verf. es mit sich bringt, immer nur auf abstracte, die eigentlichen Kernpunkte der Untersuchung höchstens nur ganz von fern andeutende, aber nicht in sie eingehende, am wenigsten die Schwierigkeiten, die den positiven Aussprüchen entgegenstehen, beseitigende, oder

auch nur sie vollständig erwähnende, und doch mit solcher ungenügenden Andeutung das Wesen der Sache zu erschöpfen prätenbirende Weise. Doch sind wir in dieser Abhandlung mehreren Aussprüchen begegnet, die uns nicht nur treffend, sondern auch fruchtbar scheinen und denen wir eine günstigere Stellung und Umgebung gewünscht hätten, welche sie ganz in ihrem rechten Lichte könnte erscheinen lassen. So S. 168: „Es gibt auch wirklich nur Ein Leben, es gibt kein anderes Leben, kein Jenseits, sondern es ist dieses Leben, welches fort dauert.“ Ferner S. 170: „Die Fortdauer ist nichts anders als fortgehende Schöpfung, Continuität der Schöpfung, *creatio continua*, welche die Persönlichkeit des absoluten Geistes zur Voraussetzung, und die Persönlichkeit des endlichen Geistes zur Folge hat“ (womit verschiedene ähnliche und ergänzende Aussprüche in dem Nächstfolgenden zu verbinden sind). S. 212: „Das dem Menschen inwohnende Bewußtseyn der Sünde und des Todes, weit entfernt, der Unsterblichkeit in den Weg zu treten, ist vielmehr als der Hebel des Lebens, als das erste Glied in dem Beweise für die Unsterblichkeit anzusehen“ (wobei mit großem Rechte auf die tiefsinnige Abhandlung Daub's verwiesen wird). „Das Bewußtseyn überhaupt hat in seinem Gegenstande nur in sofern seine Grenze, als es selbst darüber hinausreicht: es würde sich seines Gegenstandes nicht bewußt werden, wenn es nicht von ihm einen Widerstand erführe, und es würde diesen Widerstand nicht empfinden, wenn nicht seine Kraft darüber hinausreichte.“ — Ganz von der richtigen Uebergangung durchdrungen, mit einer Klarheit, die nur verwundern läßt, wie er das Mißverhältniß nicht gewahr wurde, in welchem der größere Theil seiner Schrift zu dieser Uebergangung steht, finden wir unsern Verf. S. 216, wo er sagt: „Daß die Negation der Negation das Ende aller Negation und die Absorption alles Todes, hiermit die

Selbstbejahung und Selbsterhaltung des Bewußtseyns ist, das ist nur graue Theorie. Die Theorie wird erst grün und lebendig in dem Begriffe der fortgehenden Schöpfung, in dem Bewußtseyn der Gemeinschaft mit dem Schöpfer, ohne welche der Mensch nicht seyn und sich nicht denken kann: diese fortgehende Schöpfung erweist sich näher als Erlösung und Versöhnung, wodurch der Mensch seiner Persönlichkeit gewiß wird."

Den zuletzt erwähnten Ausspruch des Hrn. Verf. kann jetzt schließlich Ref. nicht umhin für sich selbst zu benutzen, als Motiv des Widerspruchs, mit welchem er in gegenwärtiger Recension dem trefflichen Manne entgetreten zu müssen glaubte. Es ist durchaus nur das Interesse des wahrhaften philosophischen Unsterblichkeitsglaubens selbst, welches ihn zu diesem Widerspruche vermocht hat; denn er kann nicht umhin, dieses Interesse eben dadurch verletzt und gefährdet zu finden, daß man es in eine solche Beweisführung verlegt, welche, möge auch noch so viel Scharfsinn und speculativer Tiefinn zu ihren Gunsten aufgeboten werden, doch stets nur „graue Theorie," ohne überzeugende Kraft für die Ungläubigen und ohne wahrhafte Förderung der Einsicht in den Gläubigen bleiben wird. Wenn irgendwo, so ist in Bezug auf die, welche die Unsterblichkeit philosophisch zu beweisen unternehmen, der heidnische Wunsch an seinem Plage: „Möchten Sie einsehen lernen, um wie viel Mehr die Hälfte ist, als das Ganze." Das Bestreben, die Unsterblichkeit der Seele in gleichen Rang mit den rein metaphysischen und mathematischen Wahrheiten zu erheben, wird und muß jederzeit mißlingen, denn die Seele, der Geist selbst ist nicht eine metaphysische Kategorie, sondern ein lebendiges Erfahrungsobject. Wohl aber kann und soll diese Unsterblichkeit, auch für das philosophische Erkennen, dieselbe Gewißheit erhalten, die irgend eine andere Erfahrungserkenntniß hat. Aber um ihr

216 Göschel Beweise f. d. Unsterblichk. d. menschl. Seele

diese zu verschaffen, muß auch der Standpunct eingenommen werden, von welchem aus man Erfahrungsgegenstände zum Object einer speculativen Betrachtung macht; wo man reine Speculation nennt, dadurch vermag der Erfahrungsstoff nicht bezwungen zu werden, weil es nicht einmal an ihn heranreicht. a)

E. H. Weiße.

-
- a) Von dem Verfasser dieser Recension, Herrn Prof. Weiße in Leipzig, freuen wir uns demnächst auch eine positiv eingehende Abhandlung über die besprochenen Gegenstände mittheilen zu können.

Ullmann.

U e b e r s i c h t e n.

U e b e r s i c h t
der theologischen Litteratur in der Schweiz in den
Jahren 1831 bis Mitte 1835.

(B e s c h l u ß.)

**Systematische Theologie, Apologetik
und Polemik.**

Was schon in einer früheren Uebersicht der schweizerisch-theologischen Litteratur (Jahrg. 4. Heft 4.) bemerkt wurde, daß nämlich die systematische Theologie im Ganzen weniger bearbeitet wird, als die exegetische, historische und praktische, das zeigt sich auch jetzt. Die speculative Richtung ist bei den Schweizern weniger vormaltend, als die historische und praktische. Der verstorbene Usteri hien indessen, besonders gegen Ende seiner Laufbahn eine Ausnahme machen zu wollen, indem er in seiner neuesten Ausgabe des paulinischen Lehrbegriffes (Zürich 1832. XI. 24. S. 8.) a) nicht nur, wie früher das dialektische, sondern recht eigentlich das speculative Element, und zwar in einer bestimmten, von seiner früheren ziemlich abgehenden Richtung, vormalten ließ. Wir brauchen aber um so weniger uns hier in eine Kritik einzulassen, da schon Herr v. Rüdke in dieser Zeitschrift sich über das Verhältniß die-

) Weiter ist eine (unveränderte) 5te Ausg. erschienen.

fer neueren Ausgabe zu der früheren ausgesprochen hat). Alles, was wir sonst im systematischen Fache von gebornen Schweizern aufzuweisen haben, ist entweder bloßer Beitrag zur biblischen Dogmatik oder hält das Mittel zwischen dem praktisch Apologetischen und dem rein Dogmatischen. Als einen Beitrag zur biblischen Dogmatik bezeichnen wir die Schrift des Herrn Dr. Schultheß: *De praeexistentia Iesu ac de Spiritu Sancto Novi Testamenti aliisque affinibus rebus tam religiosae quam liberae disputationes Ioannis Schultheß etc. Lipsiae apud Weidmannos 1833. XXXII. u. 115 S. 8.* Ueber die beiden auf dem Titel genannten Gegenstände sich ausführlich auszusprechen, reizten den Verf. zwei Abhandlungen des Genferschen Theologen Chénevière, desselben Inhaltes, mit deren Resultat er sich nicht befreunden konnte. In dieser Gegenschrift nun will er von seiner abweichenden Ansicht Rechenschaft ablegen, oder, wie er sich ausdrückt, die Gründe angeben, welche ihn nöthigen, *negare ac pernegare et praeexistentiam Iesu et Spiritus Sancti privilegium quoddam apostolis datum ceterisque ipsius discipulis ἀντηκόοις* vel etiam *primariorum apostolorum*. Das Dogma von der Präexistenz Jesu steht seiner historischen Entwicklung nach in der genauesten Verbindung mit der Trinitätslehre; der Verf. beleuchtet daher zuerst diese letztere und findet bei dieser Untersuchung (welche übrigens den Inhalt der Zueignungsschrift an Herrn Hofprediger Germar ausmacht), 1) daß sie unbiblisch sey und der Lehre von der Einheit Gottes widerspreche; 2) daß sie auch in den beiden ersten Jahrhunderten der Mehrzahl der Christen unhaltbar und unbiblisch erschienen habe, und 3) daß sie erst im dritten Jahrhundert dem Christenthume sey aufgedrungen worden. Nach dieser Darlegung folgen, als erste Abhandlung, die Erklärungen

a) Siehe dessen Uebersicht der evang. Litter. Jahrg. 1833, 28 S. S. 508 ff.

von acht Stellen, auf welche Chénevière den Beweis für das Dogma von der Präexistenz Jesu gegründet hatte. I. Kor. 15, 47. und Joh. 3, 31. ist ὁ ἐξ οὐρανοῦ, nach dem Gegensatz = homo spiritualis. Joh. 1, 18. werden die Worte ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς von der vollkommensten Erkenntniß Gottes, die Christus erlangt hat, erklärt. Joh. 6, 62. ist ἀναβαλεῖν der Gegensatz zu der συνατάβασις, der sich Christus, so lange er in Gleichnissen sprach, bedient hatte. Joh. 8, 58. bezieht sich auf die Präscienz Gottes, von der Sendung Christi u. s. w. Die Stelle Joh. 3, 13. wird noch in einem besondern Excurse von syntaktischer Seite beleuchtet. — In der zweiten Abhandlung wird von Chénevières Definition ausgegangen: „der heilige Geist sey eine potestas extraordinaria collata Apostolis ac discipulis.“ An die Widerlegung derselben knüpft der Verf. folgende Sätze: Der h. Geist ist τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας = τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ = τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. S. 35. Derselbe ist der Paraklet, welchen Christus den Seinen als seinen Stellvertreter verheißt. S. 36. So lange Christus persönlich unter ihnen war, hatten sie also den heiligen Geist nicht, sie empfingen ihn erst nach seinem Hingange. Hiernach ist das οὐκ ἔστιν ἔτι πνεῦμα Joh. 7, 39. zu erklären. Seine Wirkung unter ihnen ist aber höher anzuschlagen, als der Umgang mit dem Herrn selbst; denn durch den h. Geist erst wurden sie ἐσπικνιστοί, vorher waren sie nur μαθηταί. S. 38. Weil aber Christus den Jüngern verhieß, bei ihnen zu seyn alle Tage, bis an der Welt Ende, und die Jünger doch nicht so lange leben konnten, so folgt, daß nicht ihren Personen, sondern den Seinigen aller Zeiten die Verheißung der Geistesmittheilung gilt. Auch die Beschaffenheit der von Paulus aufgezählten Geistesgaben spricht für die allgemeine Bestimmung der Geistesmittheilung: denn omnia ista charismata quis infuturabitur hodieque suppetere ecclesie evangelicis ita ut nemo ea pro raris et inusitatis vel

ut dicunt extraordinariis habere possit? S. 46. Daß den Aposteln verliehene Vermögen der Geisteraustreibung, Matth. 10, 1. gehört nicht hierher, denn illam potestatem Evangelistae non vocant Spiritum Sanctum eumque magistro inter mortales agente discipulis adfuisse disertis verbis negat Ioannes (7, 39. 20, 22.). Teufel austreiben konnten auch operarii nequitiae. S. 47. Aber die Wunder Christi? Diese erklärt der Verf. von der geistigen Wirkung seiner Lehre (?). In diesem Sinne ist die Botschaft zu verstehen, welche Christus dem Täufer durch dessen Jünger sendet, Matth. 11, 5. Hierbei die merkwürdige Stelle S. XXVI: Tum Iesus renuntiare eos iussit magistro, quae audituri et conspecturi essent. Quid, quae, suis auribus audituri erant? Iesum docentem. Quid autem conspecturi? Doctrinae et praeceptionis Iesu mirifici et singulares effectus, ut mentis caecitas et ignorantia tolleretur ad omne honestum ac bonum, impuritas vitae elueretur, obsecuratae aures patulae facilesque redderentur monitis ac dociles, ut homines propter nequitiam conclamati desperatique convalescerent ad bene beateque vivendum, ut denique pauperibus laetissima quaeque annuntiarentur." Ueber das Wesen des h. Geistes liest man S. 50. ff.: Spiritus Sanctus omnibus veris i. e. animi boni inest. — Unum eundemque spiritum, qui probis discipulis ab usu eius quotidiano recentibus solatio venit, spiritum filii sui Deus pater in omnium amantium Iesu corda usque diffundit. Cuius quidem certum est argumentum ea liberalis fiducia et audacia (παρόλη), per quam eum Patrem invocamus in eum revolvantes, quidquid nos sollicitos habet, eiusque curas et cogitationes nostras committentes (Gal. 4, 6. Rom. 8, 15. 1. Petr. 1, 17.); ea animi affectio, per quam nos filios Dei agnoscimus itaque Iesu similes, fratres, eodem cum Iesu Spiritu e Deo animatos. Verum etiam illud παράδοξόν τε καὶ θαυμαστόν, vel, ut voce N. T. utar, illud καυρόν virtutis et efficientiae, quod non est praeter vel su-

pra ordinem naturae, sed praeter solitum supra vulgi morem et institutum, ad omnes Christianos probos omnium temporum pertinet, quos fides caritate instincta, huius mundi victrix, ad studia, opera et negotia gnavos et idoneos reddit, quibus ne cogitandis quidem et appetendis, nedum consuecendis hoc seculum par videtur, ita ut citius montes transplantari quam ea peragi posse homines opinentur. — Christus selbst besaß diesen h. Geist largissime et sine modo; er hatte in dieser Beziehung primatum in fratribus. S. 26. — Zwei Anhänge zu dieser Abhandlung über den h. Geist schließen das Buch; der eine enthält eine critica exploratio mythorum de assumptione Iesu eaque Spiritus S. effusione, quae Actor. 2, 1 — 13. narratur; der andere eine requisitio locorum Actor. 19, 1—7. 8, 14—17. Ioann. 3, 3—5. 22 — 26. de baptismo Ioannis et Christi. Fast alle diese Aufsätze greifen in ihrem Inhalte in einander über, wodurch das Studium dieser, wie so mancher anderen Schriften des Verf. und deren übersichtliche Darstellung nicht wenig erschwert wird. Bei dieser letztern aber müssen wir es für diesmal bewenden lassen, ohne in eine Kritik einzutreten, die mancherlei hier zu weit führende Erörterungen erforderte. Wäre es mit bloßen dogmatischen Rubriken gethan, so könnten wir kurz sagen, Herr Dr. Schultheß habe der arianischen Ansicht des Herrn Chénier die socinianische entgegengesetzt; obgleich für den, welcher auf einem unabhängigen exegetischen Standpuncte steht, darin weder ein Lob, noch ein Tadel liegen kann. Nur möchte gerade diese exegetische Unabhängigkeit an einigen Stellen vermißt werden.

Dem Gebiete der Apologetik und populären Dogmatik, zum Theil auch dem der christlichen Ethik, gehört das Werk des Herrn Diodati, (membre de la vénérable Compagnie des Pasteurs et Proff. de Genève) an: Essai sur le Christianisme, envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral. Genève et Paris 1830.

398. S. 8. Diese Schrift weist nicht nur im Allgemeinen auf den nothwendigen inneren Zusammenhang des evangelischen Glaubens und des christlich-sittlichen Lebens hin, sondern prüft auch den sittlichen Gehalt der Dogmen im Einzelnen und Besonderen. Der Verf. nimmt dabei theils auf die Theologen seiner Kirche, die dergleichen Erinnerungen noch bisweilen zu bedürfen scheinen, theils aber auch vorzüglich auf die gebildeten Laien Rücksicht, bei welchen hierin oft noch eine wunderliche Unklarheit der Begriffe stattfindet, indem sie die Moral des Christenthums wollen, aber die Dogmen nicht. Für deutsche Leser, namentlich aus der Klasse gebildeter Theologen, enthält die Schrift nicht viel Neues, aber manches Treffende und Anregende, und wenn auch die ganze Art der Behandlung, die Einmischung des Rhetorischen u. s. w. von der deutschen Methode abweicht, so dürften doch auch die in diesem Gewande vorgetragenen Wahrheiten der Beachtung werth seyn.

Einen ähnlichen Zweck wie den des Herrn Diobati setzt sich auch die Schrift des würdigen Oberhauptes der Zürcherischen Kirche, des Herrn Antistes Gesner, die jedoch ihrer rein ascetischen Form nach noch mehr dem praktischen Theile der Theologie angehört, und die wir nur der Verwandtschaft des Inhalts wegen hier anführen: der Christenglaube in seiner Fruchtbarkeit oder das Glaubensbekenntniß in kurzen Abschnitten praktisch behandelt. Zur Privaterbauung. Stuttgart (Steinkopf) 1835. VIII. 403 S. 8. In kurzen aphoristischen Sätzen, mit Bibelsprüchen und Liederversen durchwebt, bringt der Verf. seinen Lesern, unter denen er sich auch ältere und kranke Personen denkt, die Glaubenslehren nach der Ordnung des apostolischen Symbols in Erinnerung, und sucht überall dahin zu arbeiten, daß weder der Wahn entstehe, man könne sittlich seyn im wahren Sinne des Wortes, ohne Glauben, noch der eben so gefährliche, man könne fromm

und gläubig seyn ohne Eugeudeifer und Fleiß in guten Werken. Man merkt es dem Buche halb ab, daß der Verf. überall aus selbsteigener Erfahrung redet und der milde, vergliche, dabei aber biblischkräftige Ton wird für die gute Sache mehr einnehmen, als süßes mystisches Geschwätz oder zelotisches Gepolter. Der Verf. hält streng am alten, christlichen Glauben, der das in der Bibel niedergelegte Wort als Wort Gottes ohne weitere Bedingung aufnimmt; doch kommt es ihm dabei überall auf die Hauptsache, auf das Fruchtbringende und Segenstiftende an, während er Nebendinge frei gibt.

Das einzige systematische Werk, im strengen Sinne der Schule genommen, ist die Sittenlehre von Hrn. Prof. de Wette: Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und Geschichte derselben. (Berlin 1835.) X. 270 S. 8. Es entstand zunächst aus dem Bedürfnisse, den Zuhörern ein kürzeres und wohlfeileres Buch in die Hände zu geben, als des Verf. größeres Werk: christliche Sittenlehre. 3 Bde. Berlin 1819—23. Es ist zwar in gewisser Hinsicht ein Auszug aus dem größeren Werke; jedoch haben auch mehrere Abschnitte, wie die von den Trieben, von der Klugheit und der Zurechnung eine Uebersarbeitung erlitten. Daß auch hier das Geschichtliche mit aufgenommen wurde, hängt genau mit der Ansicht des Herrn Verf. über die Sittenlehre zusammen, welche Ansicht der theologischen Lesewelt eben so bekannt ist, als des Verf. längst erworbenes Verdienst um diese Wissenschaft. Wir können daher nur den Wunsch desselben unterstützen, „daß diese Arbeit dazu beitragen möge, das Studium der christlichen Sittenlehre, das gegenwärtig in Abnahme gekommen ist, wieder zu beleben,“ und wenn schon in den oben angezeigten, vom praktischen Standpunct aus unternommenen Schriften auf den innigen Zusammenhang der Glaubens- und Sittenlehre hingewiesen worden ist, so kann es nur als eine erfreuliche Bestätigung dieser Behauptung erscheinen.

Theol. Stud. Jahrg. 1836. 15

nen, wenn auch Herr Dr. de-Wette vom Standpuncte der Wissenschaft aus bezeugt: „die Erfahrung hat mich gelehrt, daß nichts so sehr, als die Einsicht in das Wesen und die Bedingungen der christlichen Sittlichkeit den gelehrten Theologen befähigt, den Geist der Bibel richtig zu fassen und die Glaubenslehre im rechten Sinne zu behandeln, und daß auch nichts so sehr die fruchtbare, praktische Behandlung der Bibel und der Glaubenslehre befördert.“

Einen merkwürdigen Beitrag zur Sittenlehre gibt folgende Schrift, die zugleich den Uebergang in die Polemik bildet, und die wir in sofern auch mit zur schweizerischen Litteratur rechnen dürfen, als der ehrwürdige Verf. früher zu einem großen Theile der katholischen Schweiz in amtlichen Verhältnissen gestanden hat: Ueber Schwärmerei; historisch-philosophische Betrachtungen mit Rücksicht auf die jetzige Zeit, von J. H. von Wessenberg. Heilbronn a. Neckar. 1833. 554 S. 8.

Wenn gleich die strengere Wissenschaft, zu deren Gebrauch übrigens die Schrift nicht bestimmt ist, mancherlei an den Definitionen über Schwärmerei, Mysticismus, Pietismus aussetzen dürfte, wenn namentlich auch in praktischer Hinsicht zu wünschen wäre, daß die mildern Formen des evangelischen Pietismus und die schroffen eines wilden, unbegrenzten Fanatismus mehr auseinander gehalten worden wären, ja, wenn der protestantische Leser mit der Art, wie der Verf. die Reformation des 16. Jahrhunderts beurtheilt, nicht ganz zufrieden seyn kann (indem es fast so läßt, als ob auch Luther und seine Genossen halb und halb mit zu den Phantasten und Schwärmern gehört hätten, während dagegen die Heiligen der katholischen Kirche in einem idealen Hellbuntel gelassen werden), so müssen wir dennoch diese Schrift als eine zeitgemäße bezeichnen, um so mehr, da sie neben dem religiösen auch den politischen Fanatismus in ihre Darstellung aufnimmt, woraus man sieht, wie beide, bald als verwandte Pole

h abstoßen, bald wieder sich mit einander verbinden er in einander umschlagen. Daß übrigens bei aller Opposition gegen das „Schwarm machen“, woran es heut Tage nicht fehlt, der besonnene Verfasser die wahre Egeisterung eines frommen Gemüthes nicht verkennen, ja Gegentheile die Verirrungen auf dem religiösen Gebiete oßentheils aus dem Mangel an wahrer Herzensreligion id aus einseitiger Verstandesrichtung herleiten würde, ß sich schon im Voraus von einem Manne erwarten, der mehreren seiner christlichen Schriften und Dichtungen seinen praktisch christlichen Sinn auf eine eben so entschiedene & geschmackvolle Weise an den Tag gelegt hat.

Indem wir nun die theologische Polemik ins ge fassen, bemerken wir, daß dieselbe über der in starkem Maße sich äußernden politischen nicht ganz geruht, sondern sich häufig in dieselbe verflochten hat. Wir unterscheiden 1) die Polemik zwischen Katholicismus und Protestantismus. 2) die Polemik gegen einzelne Parteien und ihre Richtungen innerhalb beider Kirchen, und 3) mit dieser zusammenhängende persönliche Polemik.

Was den Kampf zwischen den beiden christlichen Hauptparteien betrifft, wie er neulich wieder in Deutschland durch Möhler's Symbolik auf großartige, dem wissenschaftlichen Geiste unserer Zeit angemessene Weise angeregt worden ist, so hat man dergleichen hier nicht zu suchen. a) Es

a) Einen Beitrag zur Symbolik, jedoch vom populären Standpuncte aus, liefert die im Jahre 1832 (in Commission bei F. Gaudard in Bern) erschienene Helvetische Confession in berichtigter deutscher Uebersetzung. VIII. und 231 S. 8., deren Druck durch eine christliche Gesellschaft beschlossen worden und deren Zweck, laut der Vorrede, seyn soll, das Volk über den ihm zum Theil abhanden gekommenen wahren reformirten Glauben zum belehren; so wie auch der traurigen Zertrennung und Verschiedenheit der Meinungen in religiösen Dingen Einhalt zu thun. Wie weit dieser Zweck durch Herausgabe einer solchen Uebersetzung, der auch noch zum Ueberflusse der Text der älteren Version nach der Ausgabe von

sind mehr die auch den Laien zugänglichen Organe der Öffentlichkeit, durch welche hie und da auch die Stimme der Kirche oder der Partei laut wird und zwar nicht immer auf die erbaulichste Weise. Die einzige Schrift, deren hier allenfalls Erwähnung geschehen kann, obwohl man ihr keinen wissenschaftlichen Werth beilegen wird, ist: der Herzstoß des Papstthums in gewechselten Briefen zwischen dem römischen Theologen und Priester Moos in Zug und dem reformirten Verfasser des „Federkampfes“ in Bern; mit Vorrede von Prof. L. Snell in Zürich (jetzt Prof. in Bern). Zürich, Schultheß XXII. 144 S. 8. Uebrigens ist die katholische Kirche der Schweiz jetzt zu sehr mit dem in ihrem Innern sich regenden Kampfe der Parteien beschäftigt, als daß sie ihn auch nach außen zu führen Zeit hätte. Ob der Geist der Neuerung, der sich seit der bekannten Badener Conferenz in ihr zeigt, und der wesentlich auf Wiederherstellung der Metropolitanverhältnisse und auf Errichtung einer katholischen Landeskirche bringt, aus einem rein religiösen und christlichen Interesse hervorgegangen, kann hier nicht geprüft werden; aber eben so wenig kann uns obliegen, aus den öffentlichen Blättern die Stimmen für und wider zu sammeln. Wir überlassen die Darstellung des ganzen, sich noch immer mehr verwickelnden Handels, einer spätern Zeit und beschränken uns auf die Polemik innerhalb der protestantischen Kirche. Hier begegnen uns die immer noch fortwährenden Kämpfe gegen den Methodismus in der westlichen und die neu entstandenen gegen die Wiedertäufer in der östlichen Schweiz. Ein Genfer Bürger setzte unlängst einen Preis von 1000

1766 beigegeben ist, erreicht werden möge, geben wir zu bedenken, und bemerken nur noch beiläufig, daß die alte Uebersetzung der Confession nicht, wie die christliche Gesellschaft meint, von Leo Jund, sondern von Bullinger selbst verfaßt ist.

Genfer Gulden auf die Schrift, welche nach dem Ausspruch eines theologischen Kampfgerichts (aus der *vénérable compagnie*?) am besten die Frage löse: welchen Ursachen ist das Entstehen des Methodismus in unserer Stadt zuzuschreiben? welche Gebrechen und Gefahren führt er mit sich? und wie kann ihm entgegen gewirkt werden? Nur Mitglieder der Genfer Geistlichkeit sind zur Preisbewerbung zugelassen. Es konnte natürlich Herrn Malan, der als Haupt der sogenannten *Momiers* betrachtet wird, nicht einfallen, sich den Preis selbst vor diesem Forum erwerben zu wollen; aber Herr Malan, der neben seinem theologischen Rigorismus eine gute Dosis von Wiß und Ironie zu haben scheint, machte sich dennoch über die Beantwortung her, indem er in folgender Schrift die Preisfrage selbst zu Händen des Fragstellers persifflirt:

Le procès du Méthodisme de Genève, mis devant ses juges compétens par C. Malan, Docteur en Théologie, Ministre déclaré déchu de l'église de Genève et régent déposé du collège de cette ville. Genève. 1835. 71 S. 8.

Nicht übel bemerkt der Verf. rücksichtlich der Benennungen, welche die Genfer Dissidenten sich müssen gefallen lassen: ce que le petit peuple parmi nous appelle *momiers*, les gens de quelque éducation les nomment *méthodistes*. Wenn er nun aber zeigen will, wie das, was man Methodismus heiße, nichts anders sey, als die Lehre der Reformatoren, und diese wieder keine andere, als die Lehre der Apostel, so zeigt er eben, wie wenig er den Geist einer Lehre von ihrem Buchstaben zu unterscheiden wisse. Weil die Reformatoren die Erbsünde lehrten (so schließen ungefähr Herr M. und seine Glaubensgenossen), und wir sie auch lehren, wo möglich noch strenger, als diese, so sind wir dieselben, wie sie. Sie begreifen aber nicht, wie das, was im Zusammenhange mit einer Zeitbildung so ausgedrückt ganz gut und heilsam war, im Zusammenhange mit einer andern. noch schärfer ausgedrückt ganz schief zu ste-

hen kommen kann am theologischen Himmel. Sie übersehen es, daß dieselben Reformatoren, die in ihren symbolischen Büchern (wenn man sie nur nach dem bürren Wortverstande auslegt) allerdings in einigen Lehrbestimmungen auf ihrer Seite zu stehen scheinen, doch wieder andere Dinge ganz anders ansahen und auf den Beobachter der Geschichte einen von dem Methodismus sehr verschiedenen, weit kräftigern und gesundern Eindruck machen. Während z. B. die ängstlich Frommen jetziger Zeit von jeder Berührung mit dem wissenschaftlichen Leben sich fern halten zu müssen glauben und nur in einem trübseligen Conventikelwesen ihr Heil suchen, waren die Reformatoren in ihrer Zeit zugleich die Beförderer der Aufklärung und die heitern Freunde des klassischen Alterthums, welches letztere den Methodisten doch fast immer ein Gräuel bleibt. Zudem ließe sich noch fragen, ob nicht die Methodisten über die Bestimmungen der Reformatoren hinausgehen? Wir dürfen z. B. nur an die puritanische Aengstlichkeit der Sabbathfeier erinnern und damit die Augsburgische Confession vergleichen, welche den Sonntag aufs Bestimmteste vom Sabbath trennt und unter die menschlichen Einrichtungen stellt. Vergl. Art. 7. — und Catech. maior zum 3. Gebot. Höchst ungerecht muß es demnach auch erscheinen, wenn Herr M. gerade die Männer, die nach einer unerquicklichen Zeit der scholastischen Reaction im 17ten Jahrhundert wieder ein helleres Licht ansteckten, einen Jacob Bernet und Alphons Turretin (die jüngern Zeit- und Geistesgenossen eines Samuel Werensfels), als diejenigen bezeichnet, welche „wo nicht den Stamm, doch den Mutterzweig der neuern Ketzereien“ a) pflanzen und hegen halfen. Wo wären wir ohne diese Männer? Weißend ist auch der Spott, womit Herr M. die Benennung Romier seinen Gegnern zurückgibt. Er sieht nämlich darin, daß die

a) Si hon la tige, du moins la mère-branche de ces hérésies.

Genfer Staatskirche das Andenken Calvin's feiern will, von dessen Grundsätzen sie doch abgewichen ist, eine „arm-selige Momerie (Mummerei) und strafbare Bouffonerie.“ Endlich gibt der Verf. (gleichfalls ironisch) die Mittel an, den Methodismus auszurotten. Das Einzige, was helfen könne, meint er, sey, da die Gewalt doch nichts ausrichte, die Bibel zu entfernen: *Otez la bible et le metho-disme n'est plus!* Ehe man aber den Rath des Herrn M. befolgt, wird man, denken wir, eher den Rath Luther's befolgen: „das Wort sie sollen lassen stahn!“ und dabei den Methodismus seinem Schicksal überlassen, der sich auch ohne Anwendung von Gewaltsmitteln und ohne Aufstel-lung von Preisfragen, wie jede menschliche Form, überle-ben wird, wenn die Bibel noch lange als Gottes Wort die Völker erleuchtet.

Wenn der Methodismus eine aus England herüber gekommene fremde Pflanze ist, so ist dagegen die Wieder-täuferi ein altes Unkraut auf dem Acker der schweizeri-schen Kirche. Was Zwingli und Dekolampadius gegen ei-nen Ludwig Heger, Balthasar Hubmeier, Felix Manz, Blaurod u. a. zu kämpfen hatten, weiß jeder Kenner der Reformationsgeschichte. Auffallend, daß ganz besonders die östliche Schweiz, namentlich die Gegend um St. Gal-len schon damals der hauptfächliche Schauplatz der Bege-benheiten war. Das Geschichtliche des neuen Anabaptis-mus ist im 1. Theile unserer Uebersicht (im vorigen Hefte) erwähnt worden. Hier haben wir es nur mit den uns hiorüber bekannt gewordenen Streitschriften zu thun. Hö-ren wir zuerst den Sprecher der Wiedertäufer (Fröhlich): „Ein Wort über das Verhältniß der belehr-ten Gläubigen zur Staatskirche und der Staatsreligion zum Evangelium Jesu Chri-sti, zur Beherzigung für Jedermann darge-legt. St. Gallen 1834. 51 S. 8. Gänzliche Scheidung von Staat und Kirche, dem Grundsätze gemäß, daß das Reich

Gottes nicht von dieser Welt sey, und eine gründliche Wiebergeburt aller Einzelnen, die zur Kirche gehören wollen, ist die Forderung, welche diese neuen Wiedertäufer mit ihren uralten Vorgängern, den Novatianern und Donatisten, an die Spitze stellen. Was hingegen das Dogma im Allgemeinen betrifft, so kommen sie hierin mit den Methodisten der westlichen Schweiz überein, daß sie die größere Kirche mit harten und ungerechten Anklagen verfolgen, indem sie ihr vorwerfen, von den Lehrbestimmungen der Reformatoren gänzlich abgewichen zu seyn; ein Vorwurf, der entweder nur einem Theile gelten kann oder sich nur auf die wandelbare Form bezieht, und deshalb ein Vorwurf zu seyn aufhört. Dagegen weichen sie im Dogma von der Taufe und der Kirche auf das Entschiedenste und mit Bewußtseyn von der Lehre der Reformatoren ab. „Wir werden nicht als Christen geboren“ heißt es S. 13. (ähnlich sagt schon Tertullian *siunt, non nascuntur Christiani. Apol. c. 18.*) „und die Kindertaufe macht uns nicht dazu: sondern wir müssen erst, nach dem Glauben zu Christen oder lebendigen Kindern Gottes wiedergeboren werden. So unnütz die Taufe ist vor dem Glauben und ohne den Glauben, so gesegnet ist sie, wenn sie in der rechten, göttlichen Ordnung als das Siegel des Glaubens empfangen wird,“ was mit einer Menge Schriftstellen belegt wird. Auf dieses Bekenntniß hin, in welchem sich Wahres und Falsches wunderbarlich vermengt, folgen nun eigentliche Schmähungen auf die Landeskirche, worin die verbrauchten Bilder vom Antichrist, vom Kälberdienste Jerobeams u. s. w., deren sich auch die separatistischen Schlesier ihres Ortes bedient haben, in den grellsten Farben aufgetragen und Luther's heftige Ausfälle auf das Papstthum auf die „iezigten Frohnvögte der Gewissen, geistlichen und weltlichen Standes“ angewandt werden.

Was nun die Gegenschriften betrifft, so sind uns nur zwei derselben bekannt geworden, die jedoch selbst wieder aus verschiedenen Gesichtspuncten verfaßt sind: 1) die

schon im vorigen Heft angezeigte Schrift Pupilofer's, und
 2) Prüfung der Lehre von der Wiedertaufe
 nach der h. Schrift, von Heinr. Hess, Diener des
 göttlichen Wortes; ein zeitgemäßes Wort an treue
 Seelen unter den Wiedergetauften und Nicht-
 wiedergetauften. Wintherthur 1834. 39 S. 8. —
 Die Schrift Nr. 1. enthält nun außer der historischen Dar-
 stellung des Sachverhaltes eine Widerlegung der Fröh-
 lich'schen Schrift im Geiste einer nüchternen und besonnenen
 Theologie, und alles, was der Verf. den übertriebenen
 Beschuldigungen gegen die Staatskirche entgegensetzt,
 ist verständig und aus der Wahrheit gesprochen. Beson-
 ders schön und erhebend ist der Schluß S. 14. Da hinge-
 gen, wo sich der Verf. (wie in der angehängten Predigt
 geschieht) darauf einläßt, die Kindertaufe als schriftge-
 mäß zu erweisen, da läßt er die, welche auf einem unbe-
 fangenen eregetischen Standpunkte stehen, eben so unbe-
 friedigt, als uns die Reformatoren in diesem Punkte las-
 sen. Soll Marc. 10. mehr seyn, als eine schöne Analogie,
 so kann ein Wiedertäufer immer sagen, zwischen Segnen
 und Laufen der Kinder sey ein großer Unterschied, ja,
 er kann sogar mit Leichtigkeit Consequenzen für sein Sy-
 stem daraus ziehen. Soll die Anwendung, welche Röm. 2. 11.
 12. von der Beschneidung auf die Taufe gemacht wird, ein
 stringenter Beweis dafür seyn, daß nun auch die Taufe wie
 die Beschneidung am achten Tage eintreten müsse, so muß man
 auch consequenter Weise mit dem afrikan. Bischofe Fidus, der
 unseres Wissens zuerst diese Analogie benutzte, die Taufe,
 welche vor dem achten Tage geschieht, verwerfen. Genug,
 alle aus der Schrift geführten Beweise für die Kindertaufe
 hinken, sobald sie als eigentlicher Beweis gelten sollen.
 Das müssen wir unbedenklich den Gegnern der Kindertaufe
 einräumen. Daraus folgt aber noch nicht Billigung
 der Wiedertaufe. Nur das folgt daraus, daß man aller-
 dings mit dem bloßen Schriftworte nicht durchkommt, wo
 es sich nicht allein um Dogmen, sondern um Gebräuche

handelt, die nothwendig mit den Zeiten wechseln. Die Zweckmäßigkeit der Kindertaufe läßt sich demnach sehr gut rechtfertigen, sobald das Wesen der Kirche, das sich aber auch nicht aus der Bibel buchstäblich construiren läßt, sondern wie der Begriff des Sacramentes aus sich selbst will erörtert seyn, richtig gefaßt ist. An einer solchen richtigen Ansicht über das Wesen der Kirche, wie sie nur aus dem kirchlichen Gemeingefühle hervorgehen kann, fehlt es aber zur Zeit noch mitten im Protestantismus gar sehr, so daß man sich über die Reactionen der Schwärmerei und des Separatismus nicht wundern darf. Die Verwerfung der Kindertaufe, so wie auch die Wiedertaufe der Erwachsenen sollte in Zukunft nicht sowohl als directe Abirrung von der Bibellehre, sondern als eine willkürliche Entfernung von der Kirche, als eine dem Geiste der Liebe und Eintracht zuwiderhandelnde Beschränktheit und Anmaßung bekämpft werden, als eine Richtung, von der Hr. Pupitser richtig sagt, daß sie es „auf einen Radicalismus in der Kirche anlege.“ Die Schrift Nr. 2. redet in einem veröhnlichen Tone den Verirrten zu, und die in ihr sich dargebende fromme Gesinnung ist achtungswerth. Aber was soll man dazu sagen, wenn der Verf. einen Hauptbeweis für die Kindertaufe unter anderm auch darin stellt, daß Johannes schon im Mutterleibe mit dem heil. Geiste sey erfüllt worden? S. 17. Oder was soll die Waschung des Petrus beweisen, die S. 19. angeführt wird? Solche Schriftbeweise sind in der That nicht besser, als wenn die Katholiken sich etwa auf den Melchisedel berufen, um das Messopfer zu beweisen, und Aehnliches der Art. Mit Recht macht dagegen der Verf. darauf aufmerksam, wie die Geringschätzung des Taufactes unter Hohen und Niedern in der Landeskirche und die weltliche Gesinnung, mit der diese heil. Handlung so oft begangen wird, tiefern, religiösen Gemüthern leicht zum Anstoße gereichen könne.

Sollen wir endlich noch zum Schlusse unseres Ab-

schnittes über die Polemik auch die persönlichen Kämpfe wieder ins Andenken rufen, die im Zusammenhange mit den divergirenden theologischen Richtungen geführt worden sind, so mag es nur kurz und der Vollständigkeit zu Liebe geschehn.

In der katholischen Kirche erregte der Priester und Professor Alois Fuchs von Rapperswyl durch eine dafelbst gehaltene Predigt: „Ohne Christus kein Heil für die Menschheit in Kirche und Staat“ (mit Beilagen herausgegeb., Rapperswyl 1832. 94 S. 8.) einen langwierigen Kampf, der die Suspension des Priesters zur Folge hatte, worüber zu vergleichen: Alois Fuchs und seine Suspensionsgeschichte mit Actenstücken. Rapperswyl 1833. 188 S. 8.

Von demselben Verf. ist auch die Schrift: Der große Abfall vom Vaterlande und die Rückkehr zu ihm. Rapperswyl, 1832. 229 S. 8., die zwar, ihrem Titel nach, mehr ins Politische einschlägt, aber doch auch kirchliche Verhältnisse berührt. Der Vf. machte sich zur Aufgabe, den wahren Katholicismus der älteren Kirche, mit dem sich ein freies Synodalwesen, die Priesterehe u. a. verträgt, gegen den römischen zu vertheidigen, wobei er jedoch, dem Protestantismus gegenüber, an dem priesterlichen Charakter und an der damit verbundenen mysteriösen Opferidee festhält. Wir können nicht sagen, daß die Darstellung uns besonders durch Klarheit und Bündigkeit angesprochen hätte, wenn gleich unter dem vielen Ueberflüssigen manche treffende Bemerkung sich befindet.

Eine andere bald vorübergegangene Streitigkeit, welche nächst der Person eines unserer ersten Theologen auch die durch ihn repräsentirte und andere ihm verwandte Richtungen betraf, verweisen wir, als ein perenni silentio obruendum — ad marginem^{a)}.

^{a)} Sendschreiben eines bibelgläubigen Geselligen an Herrn Dr. und Prof. de Wette. Basel (Schneiber, 1833).

Praktische Theologie.

Hiermit treten wir auf das verhältnißmäßig reichste Feld der schweizerischen Litteratur, müssen uns aber gerade hier einige Beschränkung zum Gesetze machen, wenn wir nicht diesen Theil, im Vergleiche mit den übrigen, unverhältnißmäßig ausdehnen wollen.

Kein wissenschaftliche Werke über das Ganze der praktischen Theologie oder über deren einzelne Theile (Homiletik, Katechetik, Liturgik) sind uns nicht bekannt. Wir erwähnen bloß am Eingange der Rede des Hrn. Prof. Zyro in Bern: „Des praktischen Theologen Gesinnung in dieser Zeit.“ Bern (b. Jenni 1834. 20 S. 8.), die er bei dem Antritte seines akademischen Amtes in Bern gehalten hat, und die, wie schon der Titel andeutet, weniger objectiv in das Wesen der praktischen Disciplinen selbst einführt, als vielmehr den subjectiven Standpunkt bezeichnet, aus dem sie müssen betrieben werden. Eigenthümlich und der Beachtung werth ist der Gedanke, daß der Lehrer der praktischen Theologie nicht bloß Lehrer, sondern in der That Seelsorger sey, in dem Verhältnisse zu den ihm anvertrauten Jünglingen. In einem gewissen Sinne sollte dieß nach Ref. Ansicht jeder theologische Lehrer, jeder akademische Lehrer überhaupt seyn, wenn die Wissenschaft ihre höchste Frucht bringen soll; aber gewiß ist, daß ein Lehrer der praktischen Theologie diesen Seelsorgerberuf am speciellsten erfüllen kann, wenn gleich strenge

20 S. 8. Dagegen: Zurechtweisung des anonym gegen Herrn Dr. de Wette aufgetretenen Sendeschreibers von den Proff. Hagenbach und Fischer. Basel (1833. 18 S.). — In einem ziemlich directen Zusammenhange mit dieser Polemik dürften auch die Angriffe im 42. Hefte des grauen Mannes von dem Med. Dr. de Valenti stehen, wogegen: Ueber den Angriff des grauen Mannes gegen Lehrer der hiesigen Universität, v. Dr. W. M. L. de Wette. Basel 1834. 24 S.

Wissenschaftlichkeit auch auf seinem Gebiete ein Haupt-
rforderniß bleibt. Dieß letztere scheint uns nicht genug
n der Rede herausgehoben, weshalb sie leicht dem Mißver-
ständniß ausgesetzt seyn kann.

Die Stelle manches dickeren Lehrbuchs der Homiletik
mag folgende schätzenswerthe Schrift vertreten, die wir
auch als Beitrag zur neuern Kirchen- und Litterargeschichte
anführen können, die aber doch ihrer vorherrschenden
didaktischen Tendenz nach hier am besten ihre Stelle
inbet:

Schleiermacher's Wirksamkeit als Predi-
er, dargestellt v. H. Schweizer, interimisti-
hem Prediger an der reformirten Gemeinde in Leipzig a).
alle (Kümmel. 1834. XXIV. 99 S. 8.). — Nach dem,
was Hr. Dr. Rücke, Baumgarten-Crusius und andere
deutsche Schriftsteller über den vollendeten Gottes-
lehrten gesagt haben, muß uns diese Schrift Hrn.
Schweizer's nur als ein um so erwünschterer Beitrag er-
scheinen, als ja der Schülerkreis Schleiermacher's auch in
der Schweiz sich seit mehreren Jahren um ein Bedeutendes
erweitert hat. Wenn wir nun auch keineswegs das be-
lebte *via brevis per exempla* auf die Weise anwenden möch-
en, als ob man nun hier statt aller abstracten Theorien
ein concretes Muster erhielte, nach dem man sich bilden
sollte (da ja grade Schleiermacher über den Musterpre-
diger im gewöhnlichen Sinne steht), so halten wir doch
für, daß durch diese geistreiche, ganz in die Eigenthüm-
lichkeit Schleiermacher's eingehende Darstellung eine Menge
von Gedanken angeregt werden, die man in einem Com-
pendium der Homiletik vergebens suchen würde, und daß
auch die, welche nicht ganz mit der Schleiermacher'schen
Predigtweise einverstanden sind, vieles aus dem Büchlein

a) jetzt a. o. Professor der praktischen Theologie in Zürich. S. das
vorige Heft.

lernen können. Mit Recht hat der Verf. nicht bloß die formale Seite des Predigens, sondern auch das Materiale, das Heuristische in seine Darstellung aufgenommen und uns darüber Rechenschaft zu geben versucht, warum Schleiermacher über gewisse Gegenstände mit entschiedener Vorliebe, über andere (wie z. B. über die Eigenschaften Gottes und über persönliche Unsterblichkeit) gar nicht predigte, was alles wieder im Zusammenhange mit seiner ganzen theologischen Denkweise und mit seiner Stellung zu den verschiedenen Parteien in Kirche und Schule betrachtet und umsichtig gewürdigt wird. Dieser Abschnitt, welcher Schleiermacher „nach allgemeinen Verhältnissen“ auffaßt, macht sogar den größern Theil der Schrift aus. Der zweite Theil, der uns den vollendeten Meister „nach seinem Verhältnisse zur Kunst insbesondere“ schildert, tritt nun der homiletischen Theorie (im engern Sinne des Wortes) näher, und gibt uns auch hier gar vieles, was, zusammengehalten mit dem, was neulich Erdmann über den Organismus der Predigt niedergelegt hat, zu neuen Auffassungen des homiletischen Kunstgebietes und der darin zu handhabenden Technik hinführt. Was z. B. S. 77 — 79. über die rein formalen Eintheilungen gesagt ist, welche Schleiermacher der gewöhnlichen Weise vorzog, nach der die Antwort auf die im Thema gestellte Frage schon in den Ueberschriften der einzelnen Theile gegeben ist, verdient alle Beachtung, sobald man keine allgemeine Regel daraus herleiten will. Besonders aber möchten wir dem Vf. danken für das, was er uns von S. 87. an über die Vorbereitung Schleiermacher's zu seinen Predigten mitgetheilt hat, was denn doch die Vorstellung, als ob das gewöhnlich so genannte Extemporiren an ihm eine Art von Autorität fände, bedeutend einschränkt. Wir sehen vielmehr daraus (S. 89.), daß Schleiermacher erst selbst seine Predigten schrieb, ehe er zu der seltenen Höhe gelangte, auf der wir ihn als Redner erblicken, und daß

er weit entfernt war, Andern dasselbe zuzumuthen, was ihm frommte.

Wir lassen auf diese, die Theorie betreffende Schrift die schweizerische Predigtliteratur selbst folgen, von der wir jedoch die einzelnen im Druck erschienenen Predigten auszuschließen uns genöthigt sehen. Folgende größere Sammlungen sind uns bekannt geworden: 1. Predigten, theils auslegenden, theils abhandelnder Art, von Dr. W. M. L. de Wette. 3te Sammlung. Basel (b. Neufirch), 1833. 172 S. 8. 2. Discours sur quelques sujets religieux par A. Vinet.^{a)} 2. Ed. Paris et Genève 1832. XVI. 372 p. 8. 3. Predigten für das Christenthum an Agrippiner unter den Christen von J. J. Bernet, V. D. M. in St. Gallen, herausgegeben von einem seiner Freunde. II. Berlin (Reimer) 1834. XVI. 171. VI. 219 S. 8. 4. Christliche Predigten für denkende Verehrer Jesu, gehalten vor der reformirten Gemeinde zu Leipzig in den Jahren 1833 und 34 von Alexander Schweizer. Leipzig (Weidmann) 1834. XVI. 344 S. 8. 5. Predigten zur Beförderung des thätigen Christenthums von Carl Wilhelm Fäsi, Diakon an der St. Peterskirche in Zürich. Zürich (Schulthess 1835. XI. 445 S. 8.). Nr. 1. und 2. sind in derselben Stadt von Männern gehalten worden, deren akademischer Beruf das Predigen nicht als amtliche Verrichtung mit sich bringt, deren beiderseitiges freiwilliges Auftreten aber immer gern gesehen wird, besonders von dem gebildeten Publicum. Wenn gleich die theologische Richtung beider Prediger, wie auch ihre Predigtweise selbst in mancher Hinsicht eine verschiebene ist, so hindert dieß doch nicht, daß viele ihrer gemeinschaftlichen Verehrer sich friedlich unter der Kanzel des Einen, wie des Andern

a) Professor der französischen Sprache und Litteratur in Basel.

zusammenfinden; während freilich sich auch wieder auf der andern Seite eine Scheidung und Sonderung bemerkbar macht. Beide zwar haben das mit einander gemein, daß sie, obgleich auf das religiöse Gefühl hinwirkend, doch das Nachdenken fortwährend in Anspruch nehmen; nur steht Beider Gedankengang in zu genauer Verbindung mit der anderweitigen theologischen Anschauungsweise, als daß nicht eben hierin eine Verschiedenheit sich zeigen sollte. Indem wir die de Wette'sche Theologie, auch in ihrer populären Gestalt aus den frühern Predigtsammlungen des Vf. als bekannt voraussetzen, bemerken wir nur, daß die Binet'sche Auffassung des Christenthums sich mehr an den ältern französischen Supranaturalismus eines Pascal und Fénelon anschließt, doch so, daß die Berücksichtigung der jetzigen religiösen Zustände überall in lebendiger Eigenthümlichkeit hervortritt. Man spürt es diesen Predigten ordentlich an, daß sie aus einem vom christlichen Lebensprincipe durchdrungenen, durch manchen eignen Kampf hindurchgegangenen Siegesgefühl der göttlichen Wahrheit herausquellen. Wo es sich aber darum handelt, diese selbst-erfahrene Wahrheit zu objectiviren, das Gefühlte begriffsmäßig zu bestimmen und zu begrenzen, da scheint uns die Dialektik des Vf. bei allem Scharfsinne, den er anbietet, zu sehr verwoben mit der positiven und realistischen Denkweise des ernstern franzöf. Geistes, als daß nicht bei aller Bekanntheit des Verf. mit den klassischen Erzeugnissen der deutschen Litteratur einige Befangenheit vorwalten sollte, wo es gilt solche Erscheinungen zu würdigen, die mit der Entwicklung des deutschen Geistes und der deutschen Wissenschaft zusammenhängen. Wir meinen hier namentlich die Beurtheilung des Rationalismus, wie sie auch in der Vorrede heraustritt. Schon das französische Wort *raison* läßt keine ordentliche Unterscheidung von Verstand und Vernunft zu, die wir auch in der sonst interessanten ersten Predigt vermissen. Gerade aber in der begriffsmäßigen

Entwicklung des Religiösen haben die auf einer gereiften theologischen Einsicht beruhenden Predigten de Wette's einen hohen Vorzug durch die ihnen inwohnende Klarheit und Durchsichtigkeit des Gedankens und durch die geschickte Wahl des Ausdrucks, durch welche jede Abweichung in extreme Vorstellungen glücklich vermieden wird. Aber auch in der Form ist eine große Verschiedenheit zwischen den Predigten de Wette's und Vinet's. Bei de Wette mehr ruhige, an den Text sich genauer anschließende, das Thema verfolgende Entwicklung, bei Vinet hier und da ein größerer rhetorischer Schwung, wie er in einem deutschen Vortrage kaum stattfinden dürfte. Wenn gleich die diesmalige Sammlung de Wette's mehr Predigten abhandelnder, als auslegender Art gibt, so ist doch das exegetische Element in ihnen weit vorherrschender, als bei Vinet, bei welchem der Text oft mehr die Stelle des Motto vertritt. An Beider Vorträgen aber muß die schöne, gewählte Sprache anziehen, und es wäre zu wünschen, daß die, welche mit der Glaubensansicht Hrn. Vinet's sich besser befreunden können, als mit der des Hrn. de Wette, wenigstens von jenem den guten Geschmack lernten, der leider! von andern Predigern der strengern Richtung oft gar zu sehr verlegt wird. Mehrere der de Wette'schen Predigten sind in Beziehung auf die in Basel statt gehabten politischen Bewegungen gehalten und ruhen auf dem christlichen Grundsatz, daß man der Obrigkeit unterthan seyn soll. Als Muster, wie man über Zeitverhältnisse predigen soll, möchten wir die 7te Pr. über 1. Petri, 5, 6. ausheben.

Nr. 3 steht eigenthümlich in seiner Art da. Die Predigten sind, wie schon der Titel sagt, nicht vom Verf. selbst, sondern von einem Freunde herausgegeben. Es herrscht in denselben ein frischer, jugendlicher Geist, eine gesunde, entschiedene Frömmigkeit, reine und warme Begeisterung für Christus, ohne Ziererei und ängstliches Formenwesen, und eine hohe, sittliche Kraft, die das Ueberzeugende in sich

werden, kam aber mitten in die Stürme der Revolution hinein und ist, so viel wir wissen, bisher nur in dem Stadtheile in Gebrauch. Es zeichnet sich vortheilhaft vor dem frühern aus dadurch, daß an die Stelle einer scholastisch-polemisirenden Theologie die reine Bibellehre getreten, jedes Extrem mit vieler Schonung verschiedenartiger Ansichten vermieden und die Sittenlehre nicht mehr nach dem Dekalogus abgehandelt, sondern auf das christliche Princip basirt ist. Rücksichtlich der Form ist zu bemerken, daß die Antworten meist in Bibelsprüchen wiedergegeben sind; jedoch sind nicht immer solche gewählt worden, die sich dem Gedächtnisse leicht einprägen, wie denn überhaupt das Melodische und Rhythmische, wir möchten fast sagen, das Antiphonische nicht der schlechteste Theil an unsern alten Katechismen war, im Vergleich mit den meisten neuen.

Dem Vernehmen nach beschäftigt sich die Züricher Synode fortwährend mit der Ausgabe eines neuen Katechismus. Einstweilen ist erschienen: *Biblische Erzählungen aus dem A. u. N. T. für die Volksschulen des Kantons Zürich, mit Genehmigung des Erziehungsrathes. Zürich (Schultheß) 1833. 144 S. 8.* Diese Sammlung enthält 53 Geschichten aus dem alten, 46 aus dem neuen Testament, jede Ueberschrift gibt zugleich einen der Geschichte entsprechenden Bibelvers (z. B. David und Goliath, oder: Gott widersteht den Hoffärtigen; den Demüthigen gibt er Gnade u. s. w.); die Erzählung ist einfach, frei, nicht mit den Bibelworten selbst, aber doch an dieselben sich anschließend, wiedergegeben.

Zu katechetischen Privatarbeiten gehört: *Biblische Geschichte für den Jugend-Unterricht und als Einleitung in das Bibellesen. 2 Thle. Basel (Schweighäuser) 1834. VIII. 258. 168 S. gr. 8.* In der Vorrede sagt der Herausgeber, Hr. Diakon C. Rüdiger, manches Gute über richtige Behandlung der biblischen Ge-

sichte in Kirche, Schule und Haus. Die Auswahl des Stoffes sowohl, als der jeder Erzählung beigelegten Beisprüche ist im Ganzen gelungen zu nennen; der Vortrag schließt sich, jedoch mit gehöriger Freiheit und mit Benutzung neuerer Uebersetzungen (wie der de Wette'schen) an die lutherische Bibel an und auch das Aeußere des Buches ist empfehlenswerth.

Das kleine Büchlein: *Christenlehre für die jartere Volksjugend* (vom Prof. Zyro). Bern 1833. 80 S. 8. wird in der Hand eines frommen und geschickten Lehrers gewiß den Segen stiften, den ihm der würdige Verf. wünscht.

An der Grenze des Katechetischen und Liturgischen steht: *Christliches Liederbüchlein* von dem Zürcherischen Erziehungsrathe verordnet für die Schulen des Kantons, von S. Bögeli, Kirchenrath. Zürich (Schultheß) 1834. 60 S. 16. Es enthält eine zweckmäßige Auswahl von Liedern aus dem Zürcher Gesangbuche u. a.

Wir gehen zum Liturgischen über. Hier müssen wir nur im Allgemeinen bevorworten, daß der Sinn für das liturgische Element des Cultus uns in der schweizerisch reformirten Kirche noch nicht überall gehörig ausgebildet erscheint und der dermalige Geist des Liberalismus, der in den Geistlichen höchstens noch eine Art von Schullehrer für die Erwachsenen sieht, dürfte auch nicht zu sonderlichen Hoffnungen in dieser Hinsicht berechtigen. Dagegen scheint denn aber doch unter einer ziemlich großen Zahl von jüngern Geistlichen ein regeres kirchliches Leben erwacht zu seyn, das nach allen Seiten und so auch nach der liturgischen sich Bahn machen wird. Von neuen Agenden ist schon verschiedentlich die Rede gewesen, doch nur wenig ins Werk gesetzt worden. Die von der rhydisch-evangelischen Synode bearbeitete: *Liturgie oder Gebete und Agende für die deutschen evange-*

lischen Gemeinden in Hohen-Rhätien. Chur (Benedict) 1831. VI. 240 S. in 4. mit Vorwort von Antistes Kind, enthält neben einigen wenigen eigenthümlichen meist Gebete und Formulare aus andern schweizerischen Agenden, wie aus der züricher und basler, zeichnet sich übrigens durch eine gewisse Vollständigkeit aus.

Schon seit Jahren zeigt sich im Gebiete des Kirchengesanges eine erfreuliche Regsamkeit, wozu auch die anderwärts unter dem schweizerischen Volke gepflegte Liebe zum Gesange das Ihrige beitragen mag. So hat denn der Kanton Appenzell-Außerrhoden, in welchem sich schon seit einer Reihe von Jahren durch die Bemühungen seiner Geistlichen, wie namentlich des Pfarrer Weisshaupt, eine rege Thätigkeit für Volksgesang zeigt, auch für seine gottesdienstliche Erbauung ein neues Gesangbuch erhalten. Christliches Gesangbuch für den öffentlichen Gottesdienst. Trogen 1834. 418 S. 8. Ein begleitendes Gutachten vom Decan Frei: Das neue Gesangbuch für den öffentlichen Gottesdienst in Außerrhoden. Trogen 1835. 41 S. 8. gibt nach einigen sehr zweckmäßigen, zum Theil aus noch unbekannten Quellen geschöpften geschichtlichen Rückblicken auf den Kirchengesang überhaupt und den schweizerischen insbesondere, den Standpunct an, von welchem die Herausgeber ausgehen zu müssen glaubten. „Für die Auswahl der Texte sind außer den Gesangbüchern von Zürich und St. Gallen, die nur eine beschränkte Ausbeute gewähren konnten, die neueren Gesangbücher von Altenburg, Baiern, Bremen, Frankfurt, Leipzig, Riga u. s. w. benutzt worden. Andere Sammlungen, wie die Liederkrone, die Rheomelah und die neuesten von Raumer, Bunsen und Elsner sind nicht unberücksichtigt geblieben; es haben aber besonders die letzten, ihrer einseitigen Richtung wegen, nur Weniges dargeboten. Am dankbarsten erkennen die Herausgeber den Werth des neuen berliner Gesangbuchs

an, daß in den meisten Fällen die beiden Klippen einer slavischen Anhänglichkeit an das Alte, Ursprüngliche und einer leichtfertigen Veränderung so glücklich vermieden hat." So weit das Gutachten.

Was nun das Gesangbuch selbst betrifft, so finden wir in demselben zwar eine schöne^{a)}, doch keineswegs reiche Auswahl von Liedern. So vermiffen wir ungern das Luther'sche: „Eine feste Burg ist unser Gott," das Gerharb'sche oder vielmehr noch ältere Bernhardin'sche: „o Haupt voll Blut und Wunden," das Lied: „Jesus meine Zuversicht" (von Luise Henriette, Churfürstin von Brandenburg), „Jesu meines Lebens Leben" (von Ernst Christ. Homburg) u. a. m. Die Veränderungen betreffend sind wir mit den Herausgebern darüber einverstanden, daß manches geändert werden müsse, und auch wir möchten uns hier im Ganzen an die in der Vorrede zum Berliner Gesangbuche geäußerten Grundsätze anschließen, auf welche sich das Gutachten beruft; doch wenn wir auch gleich den Herausgebern die Absicht zutrauen, daß sie die Lieder nicht haben wollen „verdietchen" (S. 37.), so möchten wir doch eine gewisse Scheu vor dem Gebrauche des Namens Jesu nicht gutheißten. Warum ist z. B. das schöne und dem christlichen Volke heimisch gewordene Lied: „Liebster Jesu wir sind hier" (von Clausniger) umgeändert in: „Liebster Vater u. s. w." Auch wir glauben zwar mit Rapp (Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden S. 151. 152.), daß im eigentlichen Kirchengebete, der altchristlichen Sitte und den älteren liturgischen Vorschriften gemäß, Gott, der Vater, anzurufen sey. Aber auch im hymnischen Aufschwunge des Liedes die Anrufung Jesu zu vermeiden, streift wohl fast an ebionitische Bedenklichkeit. Auf irgend eine Weise muß denn doch das Bewußtseyn der lebendigen

a) Es finden sich Lieder von Paul Gerharb, Kerstegen, beiden Neander, Klopstock, Sellert, Gramer, Lavater, Novalis, u. a.

gen Gegenwart Christi und der Gemeinschaft mit ihm auch bei'm Gottesdienste heraustreten, und wo kann das schöner geschehen, als im Liede? Die vielen Jesulieder der ältern Zeit, unter denen sich wohl auch viel Spielendes und Tändelndes, aber auch viel Inniges und tief Empfundenes findet, gingen aus diesem lebendigen Gefühle der Gemeinschaft hervor, wodurch sich der christliche Cultus von einem bloß theophilanthropinischen unterscheidet. Ueber die Melodien erlauben wir uns als Laien kein Urtheil. Zu den früher schon gebrauchten Goudimel-, Fohwaffer'schen und denen aus dem Züricher Gesangbuche sind auch einige ältere der lutherisch-evangelischen Kirche, so wie neuere von Huber (in St. Gallen) und Weishaupt hinzugekommen. Was endlich die Anordnung betrifft, so können wir es nur billigen, daß die Lieder nicht nach dem dogmatischen und moralischen Fachwerke, sondern mehr nach der von Ratory vorgeschlagenen Weise geordnet sind. Auf die äußere Ausstattung des Buches ist alle mögliche Sorgfalt verwandt worden. Die Notenschrift wurde von Tachniz in Leipzig verschrieben, die Textschrift liefert die Schriftgießerei von Andrea in Frankfurt, die Bignett Cubiz in Berlin, das Papier wurde aus Frankreich bezogen. So hat von allen Seiten die menschliche Industrie das Ihrige gethan, und es bleibt nur noch übrig, daß der Himmel das Seinige thue durch Belebung eines recht christlichen Sinnes, ohne welchen auch der beste Gesang ein leerer Schall bleibt.

Auch im Kanton Aargau wird an einem neuen Gesangbuche gearbeitet. Auf die Nothwendigkeit eines solchen wurde bereits hingewiesen in einer weiter unten anzugebenden Synodalrede des Herrn Prof. E. Fröhlich. Unter der Zeit ist nun ein Probeheft erschienen, das indeß noch nicht in den Buchhandel gekommen ist: Christliche Kirchenlieder für die evangelisch reformirten Kirchen und Schulen des K. Aargau; Probeheft für

das reformirte Generalkapitel. Aarau 1834. 99. 8. So viel daraus zu ersehen ist, wird sich dasselbe strenger als das Appenzeller an den historischen Liederverband der Kirche anschließen. Wir dürfen nur die Inhaltsanzeige mittheilen, um auch schon für jeden Kenner in solchen Dingen die liturgischen Grundsätze bemerkbar zu machen, nach denen die Arbeit fortschreiten wird^{a)}. Wir können die sichere Hoffnung hegen, daß unter den Händen Herrn Fröhlich's, der ebenso wohl mit dichterischem Geiste, als musikalischen Kenntnissen ausgerüstet ist, und dessen Rede sich in einem warmen kirchlichen Sinn ausdrückt, etwas Vorzügliches zu Stande kommen werde.

Daß über den poetischen, wie über den melodischen Theil einer solchen Arbeit verschiedene Ansichten auch unter denen herrschen, die zu vergleichen berufen sind, darf an der Ausführung des Planes selbst nicht hindern. So scheinen die Grundsätze, nach denen die Herausgeber des Aargauer Gesangbuches arbeiten, nicht dieselben zu seyn, welche ein längst um den Volksgesang verdienter Mann, Herr Hans Georg Nägeli, für die richtigen hält. Es ist ja schon aus seinem Kampfe mit Chibaut bekannt, wie Nägeli dem alten lutherischen Kirchenliede und dem Choral nur einen sehr bedingten Werth zuschreibt, und dagegen den figurirten Gesang auch für den kirchlichen Gebrauch vorzieht. Er will das Kirchliche mehr dem Geselligen nähern und zeigt eine größere Vorliebe für das Moderne, auch in der Wahl der Texte.

Nach solchen Grundsätzen ist denn auch sein zwar

a) Advent, Weihnachten, Passion, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten. — Ausbreitung der christlichen Kirche; beim Abendmahl. — Lob Gottes; Dankagung; das Gebet des Herrn. Der Allgegenwärtige; der Erhalter; Vertrauen; Eröstung; göttliche Liebe; Vorsehung; der Morgenstern; Liebe zu Jesus; Ruhe in Jesus. — Sonntagslied; Morgenlied. Ewiges Leben. Todesfreudigkeit. Auferstehung. Confirmationslied. Am Wettag.

gen Gegenwart Christi und der Gemeinschaft mit ihm auch beim Gottesdienste heraustreten, und wo kann das schöner geschehen, als im Liede? Die vielen Jesulieder der ältern Zeit, unter denen sich wohl auch viel Spielendes und Ländelndes, aber auch viel Inniges und tief Empfundenes findet, gingen aus diesem lebendigen Gefühle der Gemeinschaft hervor, wodurch sich der christliche Cultus von einem bloß theophilanthropinischen unterscheidet. Ueber die Melodien erlauben wir uns als Laien kein Urtheil. Zu den früher schon gebrauchten Goudimel's, Kobwasser'schen und denen aus dem Züricher Gesangbuche sind auch einige ältere der lutherisch-evangelischen Kirche, so wie neuere von Huber (in St. Gallen) und Weishaupt hinzugekommen. Was endlich die Anordnung betrifft, so können wir es nur billigen, daß die Lieder nicht nach dem dogmatischen und moralischen Fachwerke, sondern mehr nach der von Ratorp vorgeschlagenen Weise geordnet sind. Auf die äußere Ausstattung des Buches ist alle mögliche Sorgfalt verwandt worden. Die Notenschrift wurde von Lachniz in Leipzig verschrieben, die Textschrift lieferte die Schriftgießerei von Andrea in Frankfurt, die Bignette Gubitz in Berlin, das Papier wurde aus Frankreich bezogen. So hat von allen Seiten die menschliche Industrie das Ihrige gethan, und es bleibt nur noch übrig, daß der Himmel das Seinige thue durch Belebung eines recht christlichen Sinnes, ohne welchen auch der beste Gesang ein leerer Schall bleibt.

Auch im Kanton Aargau wird an einem neuen Gesangbuche gearbeitet. Auf die Nothwendigkeit eines solchen wurde bereits hingewiesen in einer weiter unten anzuzeigenden Synodalrede des Herrn Prof. E. Frölich. Unter der Zeit ist nun ein Probeheft erschienen, das indeß noch nicht in den Buchhandel gekommen ist: Christliche Kirchenlieder für die evangelisch reformirten Kirchen und Schulen des K. Aargau; Probeheft für

das reformirte Generalkapitel. Aarau 1834. 99. 8. So viel daraus zu ersehen ist, wird sich dasselbe strenger als das Appenzeller an den historischen Liederverband der Kirche anschließen. Wir dürfen nur die Inhaltsanzeige mittheilen, um auch schon für jeden Kenner in solchen Dingen die liturgischen Grundsätze bemerkbar zu machen, nach denen die Arbeit fortschreiten wird^{a)}. Wir können die sichere Hoffnung hegen, daß unter den Händen Herrn Fröhlich's, der ebensowohl mit dichterischem Geiste, als musikalischen Kenntnissen ausgerüstet ist, und dessen Rede sich in einem warmen kirchlichen Sinn ausdrückt, etwas Vorzügliches zu Stande kommen werde.

Daß über den poetischen, wie über den melodischen Theil einer solchen Arbeit verschiedene Ansichten auch unter denen herrschen, die zu dergleichen berufen sind, darf an der Ausführung des Planes selbst nicht hindern. So scheinen die Grundsätze, nach denen die Herausgeber des Aargauer Gesangbuches arbeiten, nicht dieselben zu seyn, welche ein längst um den Volksgesang verdienter Mann, Herr Hans Georg Nägeli, für die richtigen hält. Es ist ja schon aus seinem Kampfe mit Chibaut bekannt, wie Nägeli dem alten lutherischen Kirchenliebe und dem Choral nur einen sehr bedingten Werth zuschreibt, und dagegen den figurirten Gesang auch für den kirchlichen Gebrauch vorzieht. Er will das Kirchliche mehr dem Geselligen nähern und zeigt eine größere Vorliebe für das Moderne, auch in der Wahl der Texte.

Nach solchen Grundsätzen ist denn auch sein zwar

a) Advent, Weihnachten, Passion, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten. — Ausbreitung der christlichen Kirche; beim Abendmahl. — Lob Gottes; Danksgiving; das Gebet des Herrn. Der Allgegenwärtige; der Erhalter; Vertrauen; Tröstung; göttliche Liebe; Vorsehung; der Morgenstern; Liebe zu Jesus; Ruhe in Jesus. — Sonntagelied; Morgenlied. Ewiges Leben. Lobesfreudigkeit. Auferstehung. Confirmationslied. Am Wettag.

nicht dem kirchlichen Gebrauche ausschließlich bestimmtes Gesangbuch ausgearbeitet: Schulgesangbuch von dem Zürcherischen Erziehungsrathe für die Schulen des Cantons Zürich verordnet. In 2 Abtheilungen. Zürich bei H. G. Nägeli. 1833. 8. Die erste Abth. enthält: 100 zweistimmige Lieder für die Heranbildung im Figural-Gesange stufenweis geordnet. 128 S. Die zweite: 50 Gesänge aus dem Nägelischen Choralwerke nebst einer Auswahl älterer Kirchenlieder, aus dem Zürcherischen Gesangbuche. 160 S. Dazu gehört die „Anleitung zum Gebrauche des Schulgesangbuches von H. G. Nägeli.“ Zürich beim Verf. 1833. 32 S. 4. Es finden sich in diesem Gesangbuche auch solche Lieder, welche mehr einer frommen Naturbetrachtung, als dem kirchlichen Leben angehören, wie denn überhaupt das Buch ein gewisses Mittel hält zwischen kirchlicher und Privatandacht und sich am meisten dazu eignen dürfte, in solchen Versammlungen, die nicht rein religiöser, aber doch ernster und feierlicher Natur sind, eine großartige religiöse Stimmung hervorzurufen.

Wir sind somit auf diejenige Klasse der Erbauungsbücher gekommen, die der Privatandacht gewidmet sind und deren Charakter ein anderer seyn soll, als der der öffentlichen Agenden und Gesangbücher. Alles, was auf diesem Gebiete erschienen ist, können wir nicht anführen, da auch manches davon, das nur in gewissen Kreisen sich Geltung verschafft, sich dem Blicke des Litterators entzieht.

Populäre Bibelerklärung gehört unstreitig zu dem Fruchtbaren, was von wahrhaft erleuchteten protestantischen Geistlichen den Laien geboten werden kann, um sie gleichmäßig zu belehren, wie zu erbauen. In dieser Hinsicht müssen wir bedauern, daß das Andachtsbuch: Die h. Schrift des neuen Bundes u. s. w.^{a)} nicht

a) Siehe die frühere Uebersicht a. a. D. S. 973.

mehr fortgesetzt zu werden scheint. Ein anderes Werk ähnlicher Art, wenn gleich nicht ganz aus demselben Geiste, ist folgendes: *Jesus Christus, der Weg zum wahren Leben*, von J. J. Cramer, Archidiacon am großen Münster in Zürich, 2te durchaus umgearbeitete Aufl.^{a)} Leipz. (Weidmann) 1832. VIII. 1288 S. 8. Es ist dieß der Anfang einer Ausgabe des N. T., in welcher einer möglichst wort- und sinnetreuen Uebersetzung erläuternde Erklärungen und praktische Anwendungen beigegeben sind. Bis dahin sind 2 Bde. erschienen, von denen der 1ste die Bearbeitung des Matth., der 2te diejenige des Marcus und Lukas enthält. Die Erklärungen sind theils Paraphrasen, theils sachlicher Art. In den praktischen Anwendungen herrscht das verständig-sittliche Element vor; doch ist auch für das Bedürfniß des Gemüthes durch eingestreute Lieberverse in reichlichem Maße gesorgt. Dem Werke ist Fortgang und Verbreitung zu wünschen, und nicht zu zweifeln, daß der Verf. seine Absicht, die h. Schrift allgemein verständlich und fruchtbar für das Leben zu machen, wenigstens nach dieser Richtung hin erreichen werde.

Eine jedoch von dieser ziemlich verschiedene Richtung zeigt sich uns in dem: *Versuch einer praktischen Auslegung des Briefes Pauli an die Philipper*, von Theophil. Passavant, V. D. M. Basel (Schneider) 1834. VIII. 214 S. gr. 8. Das eigentlich Auslegende, in wiefern es eine Operation des sondernden und ordnenden Verstandes ist, tritt hier zurück gegen die unmittelbare subjective Aneignung des religiösen Stoffes, gegen das Gemüthliche und Erbauliche. Es spricht sich in dem Büchlein eine entschiedene christliche Ueberzeugung und ein heiliger Sinn aus, dem man eine freudige Anerkennung nicht versagen kann, wenn man ihm gleich gerne im Interesse

a) Vgl. über die erste (und die 2. : „Die heiligen Schriften des N. T. u. s. w.) ebenfalls die frühere Uebersicht a. a. D.

des wahren Christenthums selbst, einen weitem dogmatischen Gesichtskreis wünschte, als ihn der würdige Verf. für sich und seine Leser gezogen hat. Andere populäre Schriftserklärungen sind uns nicht bekannt geworden. Das Nähere zum h. Abendmahle von J. C. Appenzeller, erstem Prediger an der deutschen Kirche in Biel. Zürich (Schulthess). 30 S. in 12. ist zunächst für die von dem Verf. unterrichteten Neocommunicanten bestimmt; doch verdienen diese wenigen, aber gehaltreichen Blätter eine weitere Verbreitung, da sie wohl mit zu den bessern gehören, was die neuere ascetische Litteratur in diesem Gebiete aufzuweisen hat.

Auch die geistliche Liederdichtung hat sich einiger Pflege zu erfreuen gehabt. Zunächst erwähnen wir der für die Privaterbauung veranstalteten Sammlung geistlicher Lieder, nebst einem Anhange von Gebeten (Basel, Spittler 1831. XXX. 366 S. 8.), deren Gestalt und (ziemlich einseitige) Tendenz schon früher in diesen Blättern ist beschrieben worden. a) Die von dem Herausgeber der *Christoterpe* b) verfaßten und in Basel gedruckten Gedichte: *Christliche Gedichte von Albert Knapp*, 4ter u. 5ter Bd. auch unter dem Titel: *neuere Gedichte*, 1ter und 2ter Bd. Basel (Neukirch) 1834. XVI. 436 u. 462 S. 8. gehören zwar nur dem Verlagsorte nach der schweizerischen Litteratur an, haben aber auch durch den größern Kreis von Lesern und Verehrern, die sie in mehreren Schweizerstädten, vor allem in Basel, gefunden, sich gewissermaßen bei uns eingebürgert. Bei dem unstreitig reichen Talente des Verf. wäre nur zu wünschen, daß seine Muse weniger beengt wäre durch eine zwar durchweg fromme, begeisterte, aber hie und da pole-

a) Dr. Nüssli's Uebers. der prakt. Pitt. Jahrg. 1832. 38. Heft S. 719.

b) Auch in diesem Taschenbuche befinden sich mehrere ascetische Aufsätze und Gedichte von schweizerischen Verfassern.

misch gereizte Stimmung und daß er im Mittheilen des minder Gelungenen weniger freigebig hätte seyn mögen.

Die schon früher erschienenen Hymnen und Choralieder von Wessenberg sind in dem 3ten Bbchen der neuen Ausg. seiner sämtlichen Dichtungen (Tüb. b. Cotta 1834.) abgedruckt.

In der zum Besten der Wasserbeschädigten in der Schweiz herausgegebenen Weihnachtsgabe auf 1834, herausgegeben von Freunden vaterländischer Dichtung. Basel (b. Schweighäuser). 1835. VI. 288 S. 12. finden sich neben andern Poesieen auch viele geistliche Dichtungen von H. W. Wackernagel und den Schweizern A. Burckhardt, A. Sarasin, A. E. Fröhlich ^{a)}, D. Kraus und R. R. Hagenbach.

Zu den schon seit Jahren bestehenden älteren religiösen Zeitschriften ist eine neue gekommen, welche von einigen der vertriebenen Landgeistlichen des ehemaligen Kantons Basel redigirt wird: Der christliche Volksbote aus Basel (Basel, b. F. Schneider, seit Mai 1833. 4.). Dieses Blatt hat die gewiß sehr löbliche Tendenz, den sittenverderbenden, Religion und Christenthum oft auf das Schamlofeste verhöhnenden Blättern des Tages, womit unser liebes Schweizervolk überschwemmt wird, ein heilsames Gegengewicht zu setzen und die Achtung vor dem Worte Gottes wieder zu heben. Daß dieß bisweilen auf eine Art geschieht, die Ref. nicht vollkommen billigen kann und daß in dem Eifer gegen die Irreligiosität auch ein anderer mit unter läuft, den er nicht theilen möchte, kann ihn nicht hindern, das Gute daran nach Verdienst zu loben. Eine ähnliche Aufgabe, wie der Volksbote scheinen sich auch die seit 1834 in Bern (bei Gaudard)

a) So eben sind von Fröhlich erschienen: das Evangelium Sancti Johannis in Liedern. Epz. (Weidmann) 1835. 128 S. 8. u.: Elegien an Wiege und Sarg (ebend.) 120 S. 8., welche beide viel Schönes und tief Gefühltes enthalten.

herauskommenden Beleuchtungen des Zeitgeistes gestellt zu haben, die jedoch durch ihren apokalyptischen Styl sich von dem einfacheren und gesünderen Tone des Volksboten merklich entfernen. Beide Blätter haben übrigens das mit einander gemein, daß sie mit dem erbaulichen Zwecke auch den einer politischen Zeitung, jedoch in Uebereinstimmung mit ihrem religiösen Bekenntnisse verbinden.

Wir kommen endlich zu dem letzten, in seiner Art schwierig zu behandelnden Abschnitte, zu dem der kirchenrechtlichen Litteratur, unter der wir auch das begreifen, was auf Stellung der Kirche zum Staate, Kirchenverfassung u. s. w. Bezug hat; wobei wir jedoch, dem einmaligen Bestande der Sachen nach, auch solches werden berühren müssen, das sogar in das bürgerliche und Privatrecht einschlägt.

Was zunächst die kirchenrechtlichen Grundsätze im Ganzen betrifft, so war die vielfach bewegte Zeit dem ruhigen und besonnenen Aufstellen derselben mehr hinderlich als förderlich. Die radicale Ansicht des Staatslebens verträgt sich nicht gerne mit den Grundsätzen der wahren Kirchenfreiheit, wonach die Kirche, wenn auch unter der Aufsicht des Staates, ihre Verhältnisse selbst ordnet; sondern entweder huldigt sie dem nordamerikanischen Systeme der gänzlichen Unabhängigkeit von Staat und Kirche (wofür sich jedoch nur einzelne entschieden aussprechen), oder sie fußt auf dem Tomassius'schen und Hobbes'schen Territorialsystem: cuius regio, illius et religio. Nirgends hat sich auch die Cäsaropapie unverhüllt dargegeben, als in dem neu organisirten Kanton Bern, wo die Erziehungsbehörde des Staates die Leitung der Kirchensachen und der Regierungsrath^{a)} sogar die Ordination an sich gezogen hat, der kirchlichen Verhältnisse in dem neuen Kanton

a) E. Schweiz. Kirchenz. 1834. S. 19.

Basel-Landschaft zu geschweigen! Um so erfreulicher ist es aber von der andern Seite, unter den Geistlichen selbst den Wunsch nach einem grundsätzlich geordneten Kirchenwesen nicht nur in vereinzelter Stimmen, sondern auch in größter Gesammtheit hervortreten zu sehen. Da noch in den wenigsten Kantonen der Schweiz die Synodalverfassung ins Leben getreten ist, so haben sich namentlich nach ihr viele Blicke gerichtet. Von den im Druck erschienenen päd. desideria sind uns bloß folgende zwei Schriftchen zugekommen: 1) Bedenken der vereinigten Kapitel- & Ausschüsse über die Verhältnisse der evangelischen Kirche des Kantons Thurgau. 29 S. 8. (unterz. Frauenfeld 1831. von Pfr. Hanhart und Professor Mörkoser). 2) Vortrag an die bevorstehenden Synodalversammlungen der reformirten Geistlichkeit des Cantons Bern. (Bern 1832. 19 S. 8. unterz. von Stierlin, Decan.)

Während in Nr. 2. nur die Minorität sich für eine ausgedehntere Presbyterialverfassung, namentlich für Zuziehung der Laien zur Synode ausspricht, findet dagegen Nr. 1. eben darin eine wesentliche Förderung der kirchlichen Zwecke. Beide Schriften enthalten bereits die Grundzüge zu Synodalstatuten, die aber, so viel wir wissen, noch keine gesetzliche Kraft erlangt haben. Zwar besitzt die Thurgauische Kirche eine Synodalverfassung, jedoch sind die Laien von der Synode ausgeschlossen. Die Bernische Kirche aber hat auch der neuen Aera einstweilen nicht mehr als eine sogenannte Repräsentativ-Synode, welche eine Versammlung von Abgeordneten der einzelnen Kapitel ist, abgewinnen können. Dagegen bleibt dem Kanton Zürich, der schon seit der Reformation so oft in kirchlichen Dingen vorangegangen ist, das Verdienst, unmittelbar nach den Stürmen der politischen Revolution die Organisation des gesamten Kirchenwesens, welche sich die neue Staatsverfassung dieses Kantons vom Jahr 1831 vorbehalten hatte, auf eine die Selbstständigkeit der Kirche und ihrer Zwecke

möglichst bewahrende und dem einmal gegebenen Verhältnisse möglichst angemessene Weise vollendet zu haben.

Wir glauben die Grenzen unsrer Aufgabe nicht zu überschreiten, wenn wir die wesentlichen Grundzüge der zürcherischen Kirchenverfassung, die zwar nicht der Litteratur als solcher angehören, aber doch unter ihrem Einfluß entstanden sind und wieder auf dieselbe zurückwirken können, unsern Lesern mittheilen.

In dem genannten Jahre 1831 legte die Synode, die in diesem Kantone schon seit dem J. 1532 her als kirchliche Behörde besteht, dem großen Rathe, als der gesetzgebenden Behörde, den Entwurf einer Verfassung für den Kanton Zürich (Zür. b. Schulthes. 15 S. 8.) vor und dieser erließ unterm 25. Oct. 1831 das „Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens des Kantons Zürich.“ 15 S. 8. Von den 77 §§., welche dasselbe enthält, beschäftigen sich die §§. 1—7. mit Aufstellung der allgemeinen Grundsätze, aus denen wir das Bemerkenswerthe herausheben: §. 1. „Die Zürcherische vom Staate anerkannte Landeskirche ist die Gesamtheit aller zur christlichen Religion nach dem evangelisch-reformirten Lehrbegriffe sich bekennenden Einwohner des Kantons.“ — In §. 2. heißt es: „Wer seine Trennung von derselben förmlich erklärt, verliert das Recht, in kirchlichen Versammlungen zu rathen, zu stimmen, zu wählen, die Wählbarkeit zu kirchlichen Stellen und Aemtern, unbeschadet seiner bürgerlichen Rechte.“ — In §. 4. „Die Z. L. K. anerkennt die wissenschaftlich-theologische Lehrfreiheit.“ — §. 5.: „Sie ist nach ihrem innern Wesen und Wirken selbständig, äußerlich aber dem Staate untergeordnet und steht unter seiner Aufsicht.“ — Den kirchlichen Organismus bilden A. Kirchliche Kantonal-Behörden; diese sind 1. die Synode, 2. der Kirchenrath. Die Synode ist nach §. 8. die verfassungsmäßige Versammlung der Geistlichkeit und als solche die oberste kirch-

liche Behörde des Kantons, welche die Pflicht hat, unter der Aufsicht des Staates für das Wohl der Landeskirche zu sorgen. Ihr steht nach §. 13. das Recht zu, über alle rein kirchlichen Gegenstände, d. h. öffentliche Gottesverehrung, kirchlichen Religionsunterricht, Seelsorge, kirchliche Bibelübersetzung, Liturgie, Gesangbuch, Katechismus und andere kirchliche Lehrbücher Beschlüsse zu fassen. Solche Beschlüsse hat sie dem Regierungsrathe zu übermachen, welcher dieselben entweder mit einem einfachen Gesetzesvorschlage für unveränderte Annahme oder mit einem motivirten Antrage zur Zurückweisung dem großen Rathe zur Entscheidung vorlegen wird. — Der Kirchenrath ist unter Oberaufsicht des Regierungsrathes die kirchliche Aufsichts- und Verwaltungsbehörde des Kantons, §. 21. Er besteht aus dem Antistes als Präsidenten, fünf vom großen Rathe ernannten weltlichen und neun von der Synode gewählten geistlichen Mitgliedern, wovon wenigstens Eines ein Professor der Theologie seyn soll, §. 25. — B. Bezirks-Beörden: 1. Die Bezirks-Kirchpflege (die besondere kirchliche Aufsichts- und Verwaltungsbehörde eines Bezirkes). 2. das Kapitel (die gesetzliche Versammlung aller in einem Bezirke stationirten Geistlichen). — C. Gemeindebehörden: der Stillstand, d. h. Kirchenvorstand (die kirchliche Aufsichts- und Verwaltungsbehörde der Kirchgemeinde). Als ein Ausfluß aus diesem Gesetze und zugleich eine Ergänzung desselben läßt sich das „Reglement für die Synode der Zürcherischen Landeskirche“ betrachten, 1833. 22 S. 8., welches der große Rath im Januar d. J. zum Gesetze erhoben hat. Nach S. 5. haben die in die Synode Aufzunehmenden feierlich anzugeloben, „daß sie das Evangelium, nach den Grundsätzen der reformirten Kirche, gemäß den göttlichen Schriften besonders des Neuen Testaments, ungefälscht lehren und predigen wollen.“ Es ist zu bemerken, daß weder hier, noch in der oben ange-

fährten Definition der Zürch. Landeskirche eine Quelle bezeichnet ist, aus welcher die allgemeinen Grundsätze oder die besonderen Bestimmungen des reformirten Lehrbegriffes zu schöpfen seyen, und daß namentlich der Helvetischen Confession keine Erwähnung gethan wird. Die Zürcherische Synode hat in diesem Stillschweigen den klaren Beweis abgelegt, daß sie das Wesen des christlichen Lehramtes im Sinne des Apostels Paulus, als einer *diakonia ov γράμματος ἀλλὰ πνεύματος* (2 Kor. 3.) völlig begriffen und in sich aufgenommen habe. Ihre Berufung auf die Grundsätze der reformirten Kirche ist gleichwohl keine leere Formel, sondern als Maßstab für die Lehre will sie den Geist betrachtet wissen, in welchem die Stifter dieser Kirche, vor allen Zwingli und Bullinger lehrten und schrieben, zu dessen Erforschung zahlreiche dogmatische und exegetische Schriften dieser Männer jedem die reichste Gelegenheit geben. — Die angeführten beiden Gesetze bilden zusammen die neue Zürcherische Kirchenverfassung, welche vor den früheren so viel voraus hat, daß sie im Innern der Kirche einen vollkommeneren Organismus aufstellt, die Verhältnisse der Kirche nach Außen aber, vornehmlich zum Staate, genauer ordnet und bestimmt und so an die Stelle eines schwankenden und wenig geregelten Zustandes früherer Zeit den klaren und scharfen Buchstaben des Gesetzes treten läßt. Es ist zu wünschen, daß die in so vielen Paragraphen des neuen Kirchengesetzes der Kirche zugesicherte Aufsicht des Staates eine Aufsicht werden möge, die nicht bloß im (übelverstandenen) Interesse des Letztern, sondern um des Besten der erstern willen geführt wird; eine Aufsicht, deren Quelle weder in Mißtrauen noch in Gleichgültigkeit und Widerwillen gegen die Zwecke und Bestrebungen der Kirche, vielmehr in der Ueberzeugung zu suchen, daß das Staatsgebäude selbst auf desto festerem Boden stehe, je tiefer unter demselben das Christenthum und die Achtung vor seiner Lehre und seinen Instituten Wurzeln schlagen und ausbreiten könne. Wird

einst dieser Wunsch erfüllt und ist die Verehrung der Götzen des Tages der Ehrfurcht vor dem Ewigen, Göttlichen wieder gewichen, dann werden gewiß auch die mannichfachen Vortheile des neuen Lebensabschnittes, welchen die Zürcherische Kirche seit der letzten Staatsumwälzung begonnen hat, in derjenigen Klarheit hervortreten, in der sie die anziehende Flugschrift: Die Kirche in ihrer richtigen Stellung bei den Veränderungen der Zeit. Von J. J. Hottinger. Zürich 1832. 24 S. 8., wir hoffen, mit prophetischem Blicke, bereits dargestellt hat.

Mehr auf Einzelheiten der Kirchenverfassung, als auf das Ganze, lassen sich folgende zwei Schriften ein-): 1) Ein freies Wort über die gegenwärtigen Verhältnisse der evangelisch-reformirten Kirche und ihrer Diener im Kanton Bern, von Ferdinand Friedrich Zyro, Diakonus (zu Wassen im Emmenthal, jetzt Prof. in Bern). Bern 1832. 41 S. 8. 2) Ueber die Belebung der Kirchlichkeit und der christlichen Erziehung, ein Vortrag vor dem reformirten Generalkapitel des Aargaus. Gehalten den 8. Oct. 1833. von A. E. Fröhlich, V. D. M., Prof. an der Kantonschule. Aarau 51 S. 8.— No. 1. hebt drei auf das Kirchenwesen bezügliche Punkte der von dem damaligen Verfassungsrathe in Vorschlag gebrachten, seither in den wesentlichsten Bestimmungen genehmigten Bernerischen Verfassung heraus und unterwirft sie einer genaueren Prüfung. „Die Zusicherung der Glaubensfreiheit“ findet der Verf. dadurch beschränkt, daß nur die vom Staat anerkannten evangelisch-reformirten und römisch-katholischen Kirchenver-

a) Es sind dieß freilich nicht die einzigen Schriften dieser Art; doch sind es die einzigen, die wir bei der Hand haben. Schon die geringe Verbreitung, welche solche Schriften im gesammten Vaterlande finden (da sie selten über die Grenzen ihres Kantons herauskommen) zeigen, woran es uns noch in der Schweiz fehlt, an regem kirchlichen Gemeingeiste.

hältnisse „gewährleistet“ sind, nicht auch die der übrigen Parteien, wobei er uns jedoch ein allzuscharfes eregetisches Messer an den juridischen Buchstaben gelegt zu haben scheint, da doch wohl ein Unterschied zwischen Glaubensfreiheit im Allgemeinen und zwischen positiver Gewährleistung der kirchlichen Verhältnisse sich denken läßt und auch ein solcher factisch besteht, ja bestehen muß, wenn man nicht in die nordamerikanische Unabhängigkeitstheorie hineingerathen will. Ein zweiter Punct, den der Verf. zur Sprache bringt, ist die Ausschließung der Geistlichen aus dem großen Rathe, wobei er von ganz richtigen Grundsätzen über die Stellung der Geistlichen im Staate ausgeht. Auch wir glauben, daß sich rechtlich gegen Zulassung von Geistlichen nichts einwenden lasse, und halten die gesetzliche Ausschließung derselben vom großen Rathe für eine willkürliche Beschränkung der Rechte eines ganzen Standes, die meist auf verkehrten, unprotestantischen Ansichten vom Wesen dieses Standes ruht. Wohl aber möchten wir es dem Gewissen der Einzelnen überlassen, zu beurtheilen, wie weit sich im gegebenen Falle die politische Stelle eines Volksrepräsentanten mit der des evangelischen Hirtenamtes vertrage und wie weit einem für seine Person beides genügen möge. Hier dürfte es sich denn doch, seltene Ausnahmen abgerechnet, zeigen, daß man nicht zwei Herren dienen könne, wenn wir gleich diesen Spruch eben so wenig als den Joh. 18, 36. mit trivialer Eregese gegen das Princip selbst geltend machen möchten. Ein dritter Punct endlich sind die Schulen, für welche der Verf. den Schutz und die Garantie des Gesetzes anruft. — Die Schrift Nr. 2. verbreitet sich im Namen einer zur Revision des Kirchenwesens im Kanton Aargau aufgestellten Commission über zweckmäßige Einrichtung der Specialcapitel, über die dabei zu übende Kirchenvisitation und Personalcensur, vornehmlich aber über den christlichen Jugend- und Volksunterricht, so wie über das (oben besprochene) neue Gesangbuch. Hr. Prof. Fröhlich ist mit seinen Committenten

darüber einverstanden, und wir sind es mit ihm, daß aus der einseitigen Verstandesbildung viele Uebel unserer Zeit hervorgehen. Er bringt darauf (freilich im Gegensatz mit den jetzt beliebten Begriffen von Emancipation!), daß im neuen Schulgesetze die christliche Religion als Grundlage und Endzweck alles Unterrichts und aller Erziehung festgesetzt werden möge. „Unsere feierliche Versammlung,“ mit diesen Worten schließt der Redner, „läßt uns jedesmal „die Heiligkeit unseres Berufes wieder lebhafter erkennen „und fühlen, erweckt neuen Dank gegen die Vorsehung, „die uns durch Christus die allerreichsten und stärksten, ja „unenbliche Mittel zur Befeligung geschenkt hat und zur „Verwaltung unsrer Hand anvertraut. Diese Empfindungen geben auch jedesmal neue Wärme der Brüderlichkeit, „die uns als Diener Eines Herrn vereint, und wir fühlen „seine Nähe und hören sein Wort: laffet eure Lichter „brennen: selig sind die Knechte, die der Herr, so er „kommt, wachend findet^{a)}!“ Und allerdings mag nur, wenn dieß geschieht, auch die Mühe um die äußere Form der Verfassung eine lohnende genannt werden.

An der Grenze der theologischen und juridischen Litteratur stehen endlich die Schriften, welche es mehr mit den materiellen Interessen der Kirche, die jedoch ihrer Natur nach aufs Engste mit den geistigen verbunden sind, zu thun haben. Daß sich der Bestand dieser materiellen Güter mit der Zeit ändern könne, ohne daß dadurch die Kirche in ihrem Wesen selbst erschüttert werde, muß jeder, und

a) Soeben sind uns noch folgende Synodalreden zugekommen: Zwei Reden bei Eröffnung der E. Synode zu Schaffhausen in den Jahren 1832 u. 33. gehalten von F. Fuster, Triumvir. Schaffhausen 1833. 19 S. 8. — Rede bei Eröffnung der E. Synode in Schaffhausen im Jahr 1835. von demselben, als erwähltem Antragsf. ebend. 1835. 16 S. 8. In den beiden ersten spricht sich eine scharfe Opposition gegen den herrschenden Zeitgeist aus, und auch die dritte, wenn sie gleich vom sich Schicken in die Zeit handelt, deckt auch ihr Böses auf.

der Protestant besonders, zugeben. Daß aber auch häufig die Hand, welche nach dem leiblichen Gute der Kirche sich ausstreckt, mit roher Willkür das Heilige selbst verlege, liegt eben so am Tage. Ohne uns selbst in die Rechtshändel einzulassen, welche aus den stattgehabten Umwälzungen hervorgegangen sind, begnügen wir uns als Bericht-erstatte dasjenige unsrer Uebersicht zum Schlusse beizufügen, was wohl am meisten die Theilnahme eines größeren Publicums in Anspruch genommen hat.

Hierher gehört, der Zeit nach, zuerst der Beschluß des großen Rathes zu Zürich vom 10. April 1832, durch welchen „das Collegium der Chorherren des Stiftes zum großen Münster“ aufgehoben worden ist. Demselben voran ging ein langer und hartnäckiger Kampf der Betheiligten gegen das ihnen drohende Schicksal, in welchem sich, neben einigen seiner Collegen, Hr. Dr. Schultzeß durch männliche Freimüthigkeit, Unerbrotchenheit und Beharrlichkeit auszeichnete. Die hierauf bezüglichen Schriften, in welchen die Chorherren zu Zürich über die Verfassung, die Bestimmung und die Rechte des von ihnen bisher verwalteten Institutes und ihre eignen Rechte, so wie über die Verdienste der Anstalt und die Zweckmäßigkeit der zeitherigen Verwaltung derselben sich ausgesprochen und wider den Gesetzesvorschlag, das Stift aufzuheben, protestirt haben, sind folgende: 1) Rechtliches Bedenken über die Collaturen und über die Verschmelzung der kirchlichen Güter mit denen des Staats, in besonderer Beziehung auf das Grossmünsterstift in Zürich, von Joh. Schultzeß, Dr. u. s. w. Zürich 1831. 38 S. 8. mit sieben Beilagen von 16. 12. 4. 8. 2. 8. und 15 S. 8. 2) Das Verhältniß des Stiftes zum gr. M. in Zürich zu dem Staate, seit den Zeiten der Reformation, mit einigen Bemerkungen. (Im Namen der unterzeichneten Chorherren abgefaßt von dem Stiftsprobste, Archidiacon Ulrich.) Zürich 1831. 16 S. 8.

3) Fragen an die Rechtsgelehrten, die inländischen u. die ausländischen, über den oberschweizerischen Gesetzesvorschlag u. s. w. von Johann Schulthess. Zürich 1832. 51 S. sammt 2 Beilagen von 11 und 24 S. 4) Neun und dreißig Rügen des freimüthigen Wortes eines Anonymus über das Gr. M. Stift in Zürich mit einer kirchlichen- und staatsrechtlichen, historischen, literarischen, pädagogischen und ökonomischen Beleuchtung, von Joh. Schulthess u. s. w. Zür. 1832. 56 S. 8. 5) Einige Fragen und Bedenken, hinsichtlich der projectirten Aufhebung des Stiftes z. gr. M. (von dem nunmehr verstorbenen Chorherrn Heinr. Hirzel) 1832. 8 S. 6) Hoffentlich ein Wort zu seiner Zeit! bei der Erscheinung eines Gesetzesvorschlages zur Aufhebung des Stiftes. Zürich 1832. (von dem Chorherrn Leonh. Usteri.) 4 S. 7) Antwort auf die Fragen an die Vertheidiger des Stiftes, im Beiblatte des Republicaners Nr. 24. Zür. 1831. 12 S. (vom Archid. Ulrich.) 8) Schreiben der Mitglieder des Stiftes u. s. w. an den großen Rath, mit beigefügter Vermahrung. Zür. 1832. 8 S. (abgefaßt wie Nr. 2.)^{a)} Die Gegner des Stiftes traten alle anonym auf, und, mit Ausnahme eines Einzigen, in Zeitungsartikeln. Dieser Eine war der verstorbene Prof. L. Usteri, Sohn des Verf. von Nr. 6., in der Flugschrift: Ein freimüthiges Wort über das Stift zum gr. Münster in Zürich. 31 S. 8., die sich zugleich durch Würde und Mäßigung des Tons auszeichnet im Vergleich mit den übrigen, welche vielmehr die von den Ver-

a) Wer sich mit dem Inhalte dieser Schriften und dem Verlaufe der ganzen Angelegenheit näher bekannt machen will, den verweisen wir auf die umständliche, höchst klare und völlig unparteiische Darlegung des Herrn Archidiaf. Dr. Bauen in Leipzig, Gall. allg. Litt. Zeit. 1833. Nr. 157—59.

theidigern des Stiffts ihnen angebotenen Waffen des historischen und philosophischen Rechts verschmähend, größtentheils nur die des Hohns, der Verläumdung, der persönlichen Ausfälle und der politischen Uebermacht zur Erreichung des vorgesezten Zweckes gebrauchten.

Als in derselben Revolution von 1830 und den folgenden Jahren auch das Berner Kirchengut als bloßes Staatsgut angesprochen wurde, erschien zu Widerlegung dieses, in seinen Folgerungen immer verderblicher um sich greifenden, Grundsatzes: Versuch einer kurzen, mit authentischen Belegen versehenen, Geschichte des Kirchengut's im ehemaligen Kanton Bern von (dem seitdem verstorbenen) C. Studer, Alt-Defan. Bern (Näger) 1832. 64 S. 8. Der würdige Verf. weist auf historischem Wege die rein kirchliche Entstehung dieses Gutes, so wie die Veränderungen nach, die es in seiner Verwaltung zu verschiedenen Zeiten^{a)} erlitten hat. Allein er zweifelt selbst am Ende seiner gehaltvollen Schrift, ob nicht den in der unfrohen Zeit liegenden Prämissen zufolge seine Schlüsse der logischen Consequenz ermangeln? Die 9 Beilagen enthalten werthvolle Actenstücke aus bekannteren und minder bekannten Documenten.

Beispiellos in ihrer Art war gewiß die gewaltsame Vertreibung der 28 Landgeistlichen des nunmehr getrennten Kantons theils von Basel, der sich Basel-Landschaft nennt, und nicht hinlänglich ist dieselbe nach ihren einzelnen Umständen zur Deffentlichkeit gelangt. Außer dem, was öffentliche Blätter darüber gemeldet haben, kennen wir nur folgende kleine Druckschrift: Erklärung und Zeugniß der acht und zwanzig vertriebenen

a) Schon vor der Reformation 1484 und 1527, dann im bernerischen Reformationsjahr 1528, ferner bei Anlaß der helvetischen Confession 1566, dann wieder 1694 und endlich in der französischen Revolution 1798 und den darauf folgenden Jahren 1804 und 1824.

Landgeistlichen des Kantons Basel im Sept. 1833. Basel (Schneider) 12 S. 8.

Zusammenhängend mit dieser gewaltsamen Vertreibung, und der durch die nunmehr eingetretene definitive Trennung in zwei Kantonsheile erfolgten Auflösung der frühern Corporation ist der Streit über das von dieser Corporation als ausschließliches Eigenthum angesprochene, von den Gegnern aber als ein in die Theilung fallendes Gut bezeichnete Kammergut der Geistlichkeit des ehemaligen Kantons Basel.

Dieses im Jahr 1566 gestiftete, seither fast ausschließlich aus eigenen Beiträgen der Kapitularen gesammelte Vermögen, das sich auf etwas über 53000 Schw. Fr. beläuft, war bisher Eigenthum der Landgeistlichkeit des Kantons Basel, und sonach dreht sich die Rechtsfrage auch mit um die Bestimmung, wer diese Geistlichkeit des Kantons Basel bilde? Die nachfolgenden Schriften haben wenigstens die Frage über das Gut in genaue Verbindung gebracht mit der über die Rechtmäßigkeit der Vertreibung, während die Gegner auf diese nämliche Thatsache der aufgelösten frühern Verhältnisse ihre Ansprüche gründeten. Wir lassen die Titel der Schriften folgen und erwarten den endlichen Ausgang des noch immer nicht rechtlich erledigten Streites von der Zukunft. 1) Denkschrift der Landgeistlichkeit des ehemaligen Kantons Basel, in Bezug auf das in Anspruch genommene Kammergut und derselben (sic) Vertreibung. Basel (Schneider) 1834. 22 S. 4. 2) Actenmäßige Darstellung der Verhandlungen über das vor das Schiedsgericht zu Aarau gezogene Kammergut der reformirten Landgeistlichkeit des vormaligen Kantons Basel. Basel, ebend. 1834. 41 S. 8. 3) Nachtrag zu der Denkschrift der reformirten Landgeistlichkeit des ehemaligen Kantons Basel. Ebend. 8 S. 4. Gegnerischer Seite erschien die Schrift vom Pfr. M. Luz in Län-

268 Uebersicht der theol. Litteratur in der Schweiz.

fessungen: Das landkirchliche Kammergut oder Wahrheit ohne Schminke. 1834.

Nachträglich bemerken wir endlich nur noch, daß auch der die Universität Basel betreffende Theilungsproceß, der, in wie fern er eine fromme Stiftung berührt, auch mit in das Kirchenrecht gehört, in folgender umfassenden Schrift beschrieben und beurtheilt worden ist: Verhandlungen über die Theilungsfrage in Betreff der Universität Basel vor der eidgenössischen Theilungscommission als bestelltem Schiedsgerichte; nach den Akten herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet von J. Fr. von Tschärner von Chur, gewesenem Mitgliede dieser Behörde. Zweites und letztes Heft a). Chur 1835. XXXVI. 409 S. 8.

Wie wir unsre Uebersicht mit dem Blick auf die politischen Wirren unseres Vaterlandes begonnen haben, so finden wir uns genöthigt, sie gerade auch wieder mit der Hinweisung auf die bittern Früchte zu schließen, die eben diese Wirren gebracht haben. Wir wollen aber zu Gott hoffen, daß endlich aus allen betrübenden Stürmen ein besserer und erfreulicherer Zustand der vaterländischen Kirche hervorgehen und von diesem auch wieder eine vielseitig anregende Rückwirkung auf die Wissenschaft stattfinden möge.

Möchte auch diese Uebersicht dazu gebient haben, auf die vielfachen geistigen Kräfte und Bestrebungen aufmerksam zu machen, die uns zu einer solchen Hoffnung berechtigen.

a) Das 1te wurde angeführt im 1ten Theil unsrer Uebersicht bei der Geschichte der Universität.

Anzeige-Blatt.

Von Friedr. Gust. Lisko, Prediger an der St. Gertraudkirche zu Berlin, sind folgende Schriften erschienen:

1) Predigten, vornämlich üb. die Gleichnisse Jesu und über freie Lerte. 1827. Berlin, bei G. Bethge. gr. 8. 1r Bd. (1½ Thlr.) 1 Thlr. 7½ Sgr.

2) Derselben 2r Band. 1828. ebendaselbst. (1½ Thlr.) 1 Thlr. 15 Sgr.

3) Zwei Predigten zur 200jährigen Jubelfeier der Uebergabe des Augsburgerischen Glaubensbekenntnisses. 1829. 8. ebendaselbst. (4 Gr.) 5 Sgr.

4) Die Offenbarung Gottes in Geschichte und Lehre nach dem A. u. N. Testamente, oder vom Reiche Gottes. Zweite Auflage. 1835. Hamburg, Perthes.

5) Die Parabeln Jesu, exegetisch-homiletisch erläutert. gr. 8. Zweite Aufl. 1834. Berlin, bei G. Bethge. (1½ Thlr.) 1 Thlr. 15 Sgr.

6) Das Neue Testament nach der deutschen Uebersetz. Dr. Martin Luthers. Mit Erklärungen, Einleitungen, einer Harmonie der 4 Evangelien, einem Aufsatz über Palästina und seine Bewohner, einer Zeittafel über die Apostelgeschichte und mehreren Registern versehen. Zum Gebrauch für alle Freunde des göttlichen Wortes, insonderheit für Lehrer in Kirchen und Schulen. 61 Bg. Lex. Form. 2te Aufl. 1835. Berlin, in der Enslinschen Buchhandlung. (F. Müller.) (2½ Thlr.) 2 Thlr. 15 Sgr. (Die erste, 2000 Exempl. starke Aufl. erschien im Jahre 1834.)

7) Die St. Gertraudkirche zu Berlin. Predigt zur Einweihung derselben. Nebst einer kurzen Geschichte derselben von L. Frege. 1834. ebendaselbst. (6 Gr.) 7½ Sgr.

8) Das christliche Kirchenjahr. Versuch einer Entwicklung seiner Idee aus den alten Perikopen. Ein Hilfsbuch beim Gebrauche, vornemlich der epistolischen Lerte. gr. 8. 2 Bde. 1834. ebendaselbst. 3 Thlr.

9) Die Wundererzählungen von Christo, exegetisch-homiletisch erläutert. gr. 8. 1835. ebendaselbst. 1½ Thlr.

Im Verlage von A. D. Geisler in Bremen ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Dunke, J. H., Pastor in Rablinghausen, Katechismus der Lehre vom Reiche Gottes für Confirmanden. gr. 8. 4 gr.

Nach dem Gegenstande und Zweck sowohl als nach der Art und Weise der Behandlung wird sich dieser Katechismus bei näherer Ansicht

und Prüfung empfehlen zum Gebrauch bei dem Confirmations-Unterricht und zum Privat-Gebrauch für Confirmanden oder Confirmirte selbst, die ein tieferes Eindringen in die heilige Schrift suchen.

Der Plan ist folgender: Das Reich Gottes, I. Rath Gottes. II. Gründung. III. König. IV. Beschaffenheit. V. Gesetz. VI. Gesetz Unterthanen. VII. Pflichten. VIII. Rechte und Segnungen. IX. Stiftungen. Der reine und correcte Druck ist auf gutem Papier und der Preis geringe.

Bei dem Unterzeichneten ist erschienen und in allen soliden Buchhandlungen zu haben:

Perlen der heiligen Schrift,
eine tägliche Quelle christlicher Erbauung.
21 Bogen Velinpapier, mit einem Titellupfer. brochirt.
Preis 54 Kr. rhein. oder 12 gr. (Mit königl. Würtemb. Privilegium gegen den Nachdruck.)

Um diese Schrift, welche ein Eigenthum jeder Familie werden wird, auch in öffentlichen Anstalten, für Söhne und Töchter, einheimisch zu machen, und derselben als Confirmations-, Weihnacht- oder Fest-Gabe überhaupt, selbst bei weniger Bemittelten, einen allgemeinen und dauernden Eingang zu verschaffen, ist der Preis so ungemein billig gestellt worden.

Stuttgart, im September 1835.

E. G. Riesching.

In Klinckschards Verlage zu Leipzig ist neu erschienen:

M. Minucii Felicis Octavius sive dialogus Christiani et Ethnici disputantium. Octavius oder Schutzschrift für das Christenthum; ein Dialog des M. Minucius Felix. Neu herausgegeben, erklärt und übersetzt von Dr. J. H. B. Lübker. gr. 8. 1 Thlr. 4 Gr.

Wohlfarth, Dr. J. F. L., über den Einfluß der schönen Künste auf die Religion und den Cultus überhaupt und auf das Christenthum und den christlichen Cultus insbesondere, in Rücksicht auf die unserm Cultus bevorstehenden Reformen. Eine historisch-kritische Untersuchung. gr. 8. broch. 18 gr.

Bei Eduard Bühler in Magdeburg ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen Deutschlands und der Schweiz zu haben:

Hergenszerhebungen in religiösen Gesängen, zur häuslichen Erbauung für Gebildete, von E. G. J. Hundeliker, Pastor. Mit einer Vorrede des Bischoff Dr. Dräseke und mehrern Musikbeilagen. 12. gebunden. 22½ Sgr.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1836 zweites Heft.

**H a m b u r g ,
b e i F r i e d r i c h P e r t h e s .
1 8 3 6 .**



Abhandlungen.



1.
Ueber
die philosophische Bedeutung der christlichen
Lehre von den letzten Dingen.

Von
E. H. Weiße,
Professor der Philosophie in Leipzig.

Die nächste Veranlassung zu gegenwärtigem Aufsatze gab dem Verfasser desselben ein früherer Aufsatz dieser „Studien“, nämlich die von Herrn Julius Müller abgefaßte Gesamttrecension einer Reihe von Schriften und Recensionen E. F. Göschel's, J. H. Fichte's und des Ref. (Theolog. Studien und Kritiken. Jahrg. 1835, Hft. 3.). Herr Müller hat in dieser gediegenen Arbeit ein, eben so für die theologische Wissenschaft unserer Zeit ehrenvolles, wie für die Philosophie erfreuliches Beispiel gegeben, wie man vom theologischen Standpunkte aus auf speculativ-philosophische Untersuchungen hinüberblicken und in dieselben eingehen kann, ohne weder jenen Standpunkt aufzugeben oder zu verlieren, noch das eigenthümliche Recht und den Geist dieser letzteren zu verkennen oder mißzuverstehen. Jewünschenswerther es dem Ref. erscheint, daß das so schön begonnene Wechselgespräch zwischen Theologen und Philosophen fortgeführt, und auch von philosophischer Seite auf eine Weise, die dem Geiste jener theologischen Erörterung nicht unangemessen ist, wiederaufgenommen

werde, um so mehr hofft er Entschuldigung, wenn er, als Philosoph, es wagt, in einer der Theologie zunächst gewidmeten Zeitschrift den Gegenstand jenes Aufsatzes noch einmal, und gleichfalls in einem Sinne, der die Vermittelung des philosophischen und des theologischen Standpunktes zum Zweck hat, zu besprechen. Es ist nicht eine eigentliche Antikritik, was Ref. beabsichtigt, obgleich er allerdings von einigen Punkten des Müller'schen Aufsatzes, theils beistimmend, theils entgegnend, auszugehen gedenkt. Lieber wünschte er, daß man seine Arbeit als eine selbstständige Fortführung der Discussion über jenen großen Gegenstand ansehen möchte, und nichts würde ihn mehr freuen, als wenn man auch in ihr nicht die Akten jener Discussion geschlossen, sondern eine neue Anregung zur wiederholten Beleuchtung des Gegenstandes von noch anderen Seiten gegeben finden wollte.

Wir können uns nicht enthalten, als Eingang unserer Untersuchung, einige Worte, die am Schlusse des Müller'schen Aufsatzes stehen, abzuschreiben und sie vollkommen und ohne Vorbehalt zu den unsrigen zu machen. „Durch die bloße Analyse des Begriffs der Persönlichkeit ist die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der persönlichen Wesen noch nicht zu gewinnen. Wenn aber das Bemühen der Philosophie, in diesem Sinne die Unsterblichkeit zu beweisen, ein vergebliches bleiben muß, so kann sie doch, insofern sie auf denselben Grundlagen sich aufbaut, die die Voraussetzung des Christenthums sind ^{a)}, dahin gelangen, daß sie den großen realen Weltzusammenhang, in welchem die Unsterblichkeit der persönlichen Creatur ihren bestimmten Ort hat, immer vollständiger und klarer erkennt, wo-

a) Mit vollem Rechte, und sehr besonnen hat der Hr. Rec. diesen Ausdruck gewählt. Nicht von dem Christenthum selbst, sondern von den Voraussetzungen des Christenthums hat die Philosophie auszugehen; sie hat, was stillschweigende Voraussetzung des Christenthums ist, zu ihrer ausdrücklichen Grundlage zu machen.

mit denn die Ueberzeugung von dieser Unsterblichkeit auch eine immer höher sich steigende philosophische Evidenz gewinnt." — In diesen Worten ist der Unterschied einer echt philosophischen Unsterblichkeitslehre, die, als philosophische, zugleich nicht umhin kann, die echt-christliche zu seyn, von der jetzt unter der großen Menge Derer, die sich Denkende nennen, geltenden, rationalistischen, auf das Schlagendste ausgesprochen. Die rationalistische Unsterblichkeitslehre, die abstract verständige des gemeinhin so genannten Vernunftglaubens, die aber in Wahrheit vielmehr nur ein Raisonnement des reflectirenden Verstandes ist, nicht minder, wie jene sublimirte, die wir neuerdings aus dem pantheistischen Rationalismus der Hegel'schen Schule, in übel verhülltem Widerspruche mit den eigentlichen Grundlehren dieses Pantheismus haben hervorgehen sehen, meint aus dem reinen Begriffe der Persönlichkeit, in streng apriorischer Begriffsentwicklung die Nothwendigkeit einer unvergänglichen Zeitdauer jedes persönlichen Wesens deduciren zu können. Sie meint nicht nur, dieß zu können; sondern ihr ganzer Inhalt reducirt sich auf solche Deduction; er ist daher der ärmste, indem er, (um uns einer von Hegel selbst entlehnten Wendung zu bedienen) von der Seele, von ihrer Bestimmung und ihren künftigen Zuständen nichts als das nackte Daseyn, die dürftigste aller Kategorien, zu prädiciren weiß. Denn wenn es auch, mittelst eines, dem ehemaligen ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes ähnlichen, dialektischen Kunststücks, gelingen kann, den Schein zu erwecken, als sey Seyn, unvergängliches, zeitliches Daseyn, unmittelbar zugleich mit der Persönlichkeit, in Kraft des reinen Begriffs dieser Persönlichkeit, gegeben, so läßt sich doch auf keine Weise irgend ein weiterer Aufschluß über den Inhalt und die Art und Weise solchen Daseyns, (woburch doch erst die Kunde von dem Daseyn einen Werth für uns erhalten könnte) zugleich mit dem nackten Daseyn aus jenem reinen Begriffe

(nach dem bekannten Kant'schen Ausdrucke) „herausklauben.“ Unglücklicher Weise aber liegt es in dem Geiste des Rationalismus, sich selbst für die Spitze und den Gipfel alles Religionsglaubens, seinen mageren Inhalt für den alleinigen Kern und die Wahrheit alles Religionsinhaltes zu halten. Daher die schiefe Wendung, welche in neuerer Zeit (nicht eben erst seit heut und gestern, aber auch gestern und heut noch immer) die Frage nach der Fortdauer der Seele und den letzten Dingen, sowohl in der Philosophie, als auch in der Theologie, genommen hat. Man quält sich ab, einen strengen, das heißt eben, einen dem reinen Denken unmittelbar, gleich den mathematischen Wahrheiten evidenten, die Möglichkeit des Gegentheils als eine logische Absurdität ausschließenden Beweis zu finden, und nimmt zum Voraus an, daß man, sey nur erst dieser Beweis gefunden, Alles gewonnen haben werde, indem man auf alle weitere Einsicht in das Wie bescheiden verzichtet. — Diesem Treiben gegenüber ist die Einsicht nicht hoch genug zu schätzen, welche wieder zu gewinnen, unser Zeitalter endlich auf dem Wege scheint, daß die Philosophie nicht das Daß, sondern gerade umgekehrt das Wie der Unsterblichkeit zu ihrem eigentlichen Objecte hat; daß sie das Daß zwar rein aus sich selbst, d. h. eben a priori zu erweisen ein für allemal unfähig ist, und dasselbe als ein Gegebenes, aber darum nicht minder Zuverlässiges und Gewisses in gläubiger Empfänglichkeit von der religiösen Erfahrung, von der göttlichen Offenbarung des Christenthums aufnehmen muß; daß sie aber dagegen an ihrem Theile die Aufgabe hat, das Wie dieser großen Thatsache, das heißt eben, wie Müller es so sinnvoll und bezeichnend ausdrückt, den großen realen Weltzusammenhang, in welchem sie ihren bestimmten Ort und Stelle hat, zu ergründen. Es bildet nämlich dieser Weltzusammenhang eben die Voraussetzung der christlichen Lehre von Tod, Auferstehung und ewigem Leben; die christliche Lehre unterschei-

bet sich von der rationalistischen dadurch, daß auch sie zugleich mit der Frage nach dem Ob auch die Frage nach dem Wie beantwortet, und zwar ganz anders beantwortet, als die rationalistische es sich, so lange sie nur ihren eigenen Raisonnements und Einbildungen folgt, jemals träumen läßt; von der philosophischen aber dadurch, daß diese Antwort bei ihr eine erhabene Paradoxie bleibt, unmotivirt und (wissenschaftlich zu sprechen) ungerechtfertigt durch jene zusammenhängende Einsicht in das Wesen der Welt und die Stellung des unsterblichen Geschöpfes in der Welt, welche in ihrer ganzen Ausbreitung nur die Wissenschaft, aber nicht auch die Religion zu geben die Bestimmung hat. Die christliche Lehre enthält, was die positiven Resultate betrifft, die volle, die ganze Wahrheit; in Bezug auf die letzten Momente der Entscheidung sowohl über das Wie, als über das Ob, vermag keine Philosophie weiter zu dringen; ja die Philosophie muß sich hier, dem christlichen Glauben gegenüber, als ohnmächtig bekennen; denn diese Momente der Entscheidung liegen nicht innerhalb ihres Gebietes, sondern allein im Gebiete des Glaubens. Nichts destoweniger ist das Werk der Philosophie kein überflüssiges. Wächst auch durch sie den Glaubenswahrheiten des Christenthums nichts an Gewissheit zu, — für die Gläubigen nicht, weil ihre Zuversicht keine Steigerung zuläßt, für die Ungläubigen nicht, weil sie, um die Wahrheit der Philosophie zu fassen, zuvor zu Gläubigen werden müssen; — so ist doch eben jene wissenschaftliche Erkenntniß des Zusammenhangs jener Wahrheiten unter sich und mit dem übrigen Inhalte der Wissenschaft und der Erfahrung, welche die Philosophie zu geben verspricht, wonach sie wenigstens ringt und strebt, eine für Glauben und Religion keineswegs gleichgültige. Ja, es läßt sich gar wohl denken, daß auf einer gewissen Stufe geistiger Bildung und Thätigkeit der Glaube fast nothwendig zu dem Streben nach solcher Einsicht führt, daß er, sowohl in den Einzel-

seinem Bilde schafft, und diese Wesen, durch Mittheilung seiner eigenen göttlichen Substanz, zur Unsterblichkeit erhebt. Dieser Satz ist nicht etwa, wie Manche vielleicht meinen werden, identisch mit jenem von Müller S. 723 mit Recht als pantheistisch bezeichneten: „Gott wäre nicht Gott, wenn die Welt nicht wäre.“ Gott war Gott, ehe denn die Welt war, aber der Rathschluß zur Welterschöpfung und Welterlösung ist, auch dem Zeugnisse des Christenthums zufolge, gleich ewig mit seiner Gottheit. Diese Ewigkeit thut der Freiheit des Rathschlusses keinen Eintrag; Gott bedarf, um den Rathschluß zu fassen, keines Zeitverlaufs. Freiheit bedeutet, wo sie von dem Göttlichen prädicirt wird, nicht diejenige Möglichkeit des Gegentheils, welche durch Ueberlegung und Berathung, allmählich im Zeitverlaufe überwunden wird, sondern der lebendige Gegensatz gegen die todte, abstracte Nothwendigkeit des Metaphysischen und Mathematischen ist damit gemeint, dieser aber ist eben da erst ein vollkommener, wo die ganze Zeit (denn der Zeitbegriff ist recht eigentlich das Metaphysische) sich in ein ewiges Selbstbewußtseyn und einen ewigen Willen aufgegangen zeigt. — Wenn wir daher allerdings sagen, daß wir den Begriff Gottes philosophisch nicht denken können, ohne ihn zugleich als Schöpfer, ohne ihn ausdrücklich als Schöpfer unsterblicher, persönlicher Geschöpfe zu denken: so wird man uns nicht dahin missverstehen, als lehrten wir eine pantheistische Einheit Gottes mit der Welt, oder wohl gar eine blinde, fatalistische Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit, vermöge deren wir Gott als Welterschöpfer in jenem höchsten Sinne oder (denn dieß betrachten wir als gleichbedeutend) als Welterlöser zu denken uns gedrungen finden, ist nicht die abstracte Nothwendigkeit einer logischen Kategorie, sondern es ist die lebendige Offenbarung der Gottheit selbst, die, indem sie sich uns kund gibt, zugleich auch dieses kund gibt, daß sie nicht

einsam bleiben, sondern ihre ewige Substanz einer Welt ebenbildlicher Geschöpfe mittheilen will.

Diese erste Seite nun der wissenschaftlichen Unsterblichkeitslehre hat Ref. nicht in der kleinen, von Müller recensirten Schrift, sondern in seiner älteren Schrift: „Die Idee der Gottheit“ auszuführen versucht. Jene kleinere Schrift hatte durchaus nur die Absicht, der Hegel'schen Philosophie gegenüber die Hauptmomente geltend zu machen, wodurch Individualität und Persönlichkeit überhaupt (im Gegensatz jener unpersönlichen Allgemeinheit des „absoluten Wissens“), also die Persönlichkeit des göttlichen nicht minder, wie die des menschlichen Geistes, als das Höchste und Letzte, als die eigentlich wahre Gestalt des absoluten Geistes erwiesen wird. Daher der Nachdruck, den Ref. dort auf das ästhetische Moment legte, von dem er sehr wohl weiß und es auch stets ausdrücklich bekannte, daß durch dasselbe allein noch kein, sey es wissenschaftlich oder religiös genügender Beweis für die persönliche Unsterblichkeit gewonnen wird, welches er aber, jenem logischen Pantheismus gegenüber, auch jetzt noch fortfährt, als das eigentlich entscheidende für den Beweis zu betrachten, daß für den Geist, den absoluten, ewigen, die Besonderung und Individuation nicht eine niedere Stufe bezeichnet, als jene Allgemeinheit des logischen Erkennens, sondern im Gegentheil eine höhere Stufe. In welchem Sinne er ferner die Aesthetik als einen nothwendigen Durchgangspunkt zur philosophischen Erkenntniß Gottes, zum philosophischen Beweis für die Wahrheit des Begriffs der Gottheit betrachtet, und in der methodischen Entwicklung der Aesthetik selbst den Fortschritt von dem Begriffe des erscheinenden Absoluten zu dem des, in Gestalt unsterblicher Persönlichkeit für sich seyenden Absoluten vorgebildet findet: auch darüber muß er auf seine frühern Schriften, insbesondere die ausführlicheren und streng wissenschaftlichen, verweisen, da jene kleinere, wie gesagt, nur

Andeutungen, aber nicht einen wissenschaftlich ausgeführten Beweis enthält. — In Gegenwärtigem denkt er, unter ausdrücklicher Voraussetzung alles früher Abgehandelten, sich ausschließlich mit der zweiten unter jenen beiden vorhin unterschiedenen Fragen zu beschäftigen. Diese nämlich wird durch die Beantwortung der ersten Frage keineswegs überflüssig; darum nicht, weil die wahrhaft wissenschaftliche Entwicklung des Begriffs der Gottheit mit Nichten, wie der Rationalismus thut, das Wesen dieses Begriffs in das abstract logische oder metaphysische Moment der Persönlichkeit setzt, so daß die schöpferische Mittheilung dieses Momentes, (dessen Mittheilung an die Menschen freilich keines Beweises bedarf), nothwendig auch für eine Mittheilung des unsterblichen Wesens der Gottheit zu nehmen wäre. Wissenschaftlich gesprochen mit strenger Festhaltung derjenigen Dialektik, die durchaus festgehalten werden muß, wenn aus der Philosophie nicht ein leeres Gerede werden soll, welches aus Allem Alles zu machen weiß, — so wird nicht durch den Begriff der Gottheit der Begriff der Persönlichkeit, als mit ihm identisch oder aus ihm sich ergebend, neu gesetzt, sondern der schon zuvor, aber nur noch als leeres Schema, oder auch als Formbestimmung der Endlichkeit vorhandene Begriff der Persönlichkeit wird ausgefüllt, wird ausdrücklich als Formbestimmung des Höchsten, des absoluten Geistes gesetzt. Hiermit aber ist die Geltung dieses Begriffs auch als abstracte Form keineswegs aufgehoben; es ist keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen, daß Gott, wie er selbst unsterbliche Person ist und unsterbliche Personen schafft, nicht neben diesen auch sterbliche Persönlichkeiten schaffen könne. Dieß ist der Punkt, woran, wenn man redlich seyn will, man gestehen muß, daß alle bisherige Beweisversuche der Unsterblichkeit gescheitert sind. Daß Gott unsterbliche Person sey und unsterbliche Personen schaffe, ist die richtige ihnen zum Grunde liegende Einsicht,

die sie mit mehr oder minder Tieffinn gefaßt haben und entwickeln. Aber daß er dieß vermöge und in Kraft des metaphysischen Begriffs der Persönlichkeit thue, war die *petitio principii*, die freilich sich als der bequemste Weg darbot, um zu der weiteren Gewißheit zu gelangen, daß auch wir Menschen solche unsterbliche Geschöpfe sind. — Wir müssen jedoch hierbei sogleich einem Mißverständnisse zuvorkommen, welches gar leicht eben durch unsere obige Unterscheidung der beiden Momente des Beweises veranlaßt werden könnte. Dieses Mißverständnis würde darin bestehen, wenn man meinte, wir gäben das erste Beweismoment für ein, aus reiner Vernunft zu schöpfendes, apriorisches, und verlangten nur für das zweite eine ausdrückliche religiöse Erfahrung; ungefähr wie Herr Müller (S. 726, S. 731), scharfsinnig und mit vollem Rechte, aber anders gestellter Unterscheidung, bemerkt, er vermöge sich wohl zu denken, wie man auf rein ontologischem Wege zu dem Begriff und der Nothwendigkeit einer absoluten Persönlichkeit gelangen könne, nicht aber, wie auf gleiche Weise auch zu der Unsterblichkeit der creatürlichen Personen. Wer das vorhin angeführte Werk des Ref., und neben diesem dann etwa noch den Schluß seiner neuerlich erschienenen „Grundzüge der Metaphysik“ vergleichen will: der wird finden, daß, was Ref. auf rein ontologischem, apriorischen Wege erweisen zu können glaubt, eben nur jener leer abstracte Begriff einer absoluten Persönlichkeit ist, daß er dagegen den Begriff des lebendigen Schöpfergottes, in dessen ewigem Rathschlusse der Begriff unsterblicher Geschöpfe zugleich mit gegeben ist, nicht minder, wie die Gewißheit menschlicher Unsterblichkeit, objectiv auf eine göttliche Offenbarung, subjectiv auf eine religiöse Erfahrung, die vom speculativen Denken durchdrungen werden soll, aber nicht durch speculatives Denken ersetzt werden kann, begründet. a) — Wir glaubten dieß

a) Auf eben jene beiden Werke muß Ref. auch in Beziehung auf

ausdrücklich bemerken zu müssen, weil eine apriorische Construction des Begriffs der Gottheit, wie wir an manchen neueren Versuchen so deutlich sehen, in der vorhin angedeuteten Weise alles Wesentliche dieses Begriffs in die abstracte Kategorie der Persönlichkeit legen, und somit eine besondere Frage nach der Unsterblichkeit dieser bestimmten Persönlichkeiten allerdings überflüssig machen würde. Daß dagegen diejenige religiöse Erfahrung, welche uns von der Wirklichkeit eines lebendigen Gottes in jenem Sinne überzeugt, von jener, welche in uns das Bewußtseyn weckt, daß wir selbst solche Geschöpfe sind, denen Gott seine Unsterblichkeit mitgetheilt, daß diese beiden, wenn auch beide unter gewissen Voraussetzungen in der Wirklichkeit zusammenfallen mögen, dennoch im Begriffe sehr wohl unterschieden werden können, (wie ja auch selbst geschichtlich unter einigen Völkern die eine dieser Erfahrungen ohne die andere hervorgetreten ist): wird man uns leicht zugestehen.

Soll nun die zweite Frage für sich abgesondert, das heißt, denn anders ist und bleibt unsere Behandlung unmöglich, soll sie unter ausdrücklicher Voraussetzung einer genügenden Beantwortung der ersten, in der Weise, die wir für die einzig richtige erkennen, nämlich genetisch, nicht in Form eines dogmatischen Beweises, sondern einer speculativen Begriffsentwicklung abgehandelt werden: so wird als der zu entwickelnde Begriff auch nicht sowohl, wie man zunächst darauf verfallen könnte, der Allgemeinbegriff der Seele und des Geistes, als vielmehr, unter Voraussetzung auch dieses Allgemeinern, in concreterer Bestimmung zuvörderst der Begriff des menschlichen Geschlechtes zu nennen seyn. Denn von Seele und Geist

die Forderung verweisen, die, nicht mit Unrecht, Herr Müller an ihn stellt (S. 766), die Forderung einer „tiefer eingehenden, speculativen Entwicklung des Begriffs der Zeit und seines Verhältnisses zu dem der zeitlosen Ewigkeit.“

überhaupt, nämlich dem endlichen, creatürlichen, gilt, was wir so eben von der Persönlichkeit sagten; sein Begriff schließt weder die Unsterblichkeit aus, noch schließt er sie ohne Weiteres in sich; es ist im rein vernünftigen Denken kein fehlerhafter Widerspruch, sterbliche Geister, aber es ist eben so wenig ein solcher Widerspruch, unsterbliche Geister noch in anderem Sinne, als die Menschen es sind, nämlich der Nothwendigkeit auch des körperlichen Todes entnommene, in ununterbrochener, sinnlicher Continuität ihr Leben auf demselben Schauplatz, auf dem sie geboren sind, fortsetzende zu denken. — Nicht ohne Absicht haben wir ausdrücklich diese letztere Denkmöglichkeit hier erwähnt. Von einer philosophischen Lehre über die dem menschlichen Geschlechte verheißene Unsterblichkeit glauben wir nämlich vor allem Andern eine Erklärung über die Thatsache, über die Bedeutung und Nothwendigkeit des irdischen Todes verlangen zu dürfen. Wir beruhigen uns nicht dabei, wenn man uns mit der abstracten Formel von der Nothwendigkeit des Negativen, und daß die wahrhafte Position die Negation dieses Negativen sey, zur Ruhe verweist; wenn z. B. die Anhänger Hegel's uns belehrten, daß die Seele, die unmittelbare, sinnliche, sterben muß, um als Geist wieder aufzustehen; mit welcher Aeußerung sie zwar nicht einmal zunächst die Erscheinung des leiblichen Todes meinen, bei der wir uns aber nichtsdestoweniger von ihrer Denkweise zu versehen haben, daß sie sie zur Erklärung auch dieser Erscheinung vollkommen genügend finden werden. Jene Formel, wenn sie, wie Ref. wenigstens gewiß nicht in Abrede stellt, eine von allem Seyenden geltende logische Wahrheit enthält, würde sich noch auf die vielfachste andere Weise in dem Begriffe auch einer irdisch unsterblichen Persönlichkeit bethätigt finden lassen; die Nothwendigkeit des irdischen Todes eines geistig Unsterblichen zu erweisen, ist sie viel zu dürftig und abstract. Die Aufgabe ist, durch ausdrückliche Ergründung des Be-

Theol. Stud. Jahrg. 1836.

griffß und der Bestimmung des menschlichen Geschlechtes nachzuweisen, weshalb für dieses Geschlecht die, an sich allem Seyenden inwohnende Negativität gerade so, in dieser gewaltsamen Zerreißung des Fadens seiner Existenz, in dieser scheinbar radicalen Zerstörung dessen, was, wenn nicht sein Wesen selbst, doch der Grund und die Basis seines Wesens ausmacht, sich äußern muß.

Es versteht sich, daß Ref. nicht daran denken kann, in gegenwärtigem Aufsatze eine wirkliche Ausführung der großen Aufgabe zu unternehmen, die er seiner Ueberzeugung nach irriger Art und Weise gegenüber, wie sie von einer philosophischen Schule neuerdings gefaßt worden ist, in ihrer wahren Stellung und Beschaffenheit zum Bewußtseyn zu bringen für seine Pflicht hielt. Als Andeutungen zu einer künftigen, wo möglich streng wissenschaftlichen Lösung des großen Problems möge hier noch Folgendes seinen Platz finden. — Unwillkürlich lenkt die Stellung, die wir hier der Frage gegeben haben, den Blick auf die Gestalt hinüber, welche in dem Dogma der christlichen Kirche Frage sowohl als Antwort erhalten haben; und wohl möglich, daß ein aufmerksames Verfolgen der Analogie, die sich so ungesucht darbietet, eben so fruchtbar für das philosophische Verständniß dieses Dogma, wie andererseits für die wissenschaftliche Begründung der speculativen Wahrheit als solcher sich erweisen könnte. Das kirchliche Dogma aller christlichen Hauptconfessionen sagt bekanntlich, daß das menschliche Geschlecht bei seiner Schöpfung auch zur irdischen Unsterblichkeit berufen war, und durch den Sündenfall diese Unsterblichkeit verschertzt hat. Daß zwar dieses Dogma streng biblisch sey, ist bestritten worden; neuerlich noch sehr ausführlich von Bretschneider in seiner „Grundlage des evangelischen Pietismus“; und wir müssen die wissenschaftliche Entscheidung darüber den Theologen überlassen, unter denen sich schon mehrere und gewichtige Stimmen über diesen, so wie über verschiedene andere

Punkte gegen Bretschneider erhoben haben. In Bezug auf die beiden Hauptstellen wenigstens unter den neutestamentlichen, welche zur Begründung des Dogma gebraucht werden können: Röm. 5, 12 ff. und 1. Cor. 15, 21. f. scheint es, wenigstens von rein philologischer Seite, hauptsächlich auf das Wort *θάνατος* anzukommen, ob dieses nothwendig den leiblichen Tod bezeichnen müsse, oder ob es, wie Bretschneider will, auch von einem Zustande nach dem leiblichen Tode, etwa dem Zurückbleiben in dem Hades, gesagt werden könne. Letzteres sucht man durch verschiedene andere Stellen desselben und anderer Apostel wahrscheinlich zu machen, in denen der leibliche Tod als eine natürliche, naturnothwendige Sache bezeichnet zu werden scheint. Doch möchte sich unter diesen schwerlich eine eigentlich entscheidende, nämlich eine solche finden, welche die Möglichkeit, daß als natürlich der Apostel dasjenige betrachtete, was eben erst durch den Sündenfall zur Naturnothwendigkeit geworden war, schlechthin von sich ausschloße a). Abgese-

a) Für die erheblichste unter diesen Stellen hält Ref. 1 Cor. 15, 45 ff. Allein auch hier läßt sich einestheils nicht mit Bestimmtheit erweisen, daß unter dem *πρώτος ἀνθρώπος*, welchen Paulus den psychischen, den *ψυχικός* nennt, nothwendig Adam vor dem Sündenfalle, und nicht bereits der schon gefallene Adam zu verstehen ist; anderntheils bietet sich selbst für den Fall, daß man den noch Sündlosen darunter verstehen will, eine gewiß nicht unvernünftige Erklärung dar, dieselbe, welche auch Neander (Geschichte der Apostel S. 519 f.) anzunehmen scheint, nämlich daß es nach dem Apostel in der Bestimmung des ersten Menschen lag, den irdischen Leib zwar anzulegen, aber nicht in dem gewaltsamen Vergange des Todes, sondern in einer ohne gewaltsame Unterbrechung an das irdische Leben sich anreihenden Verklärung des *σῶμα ψυχικόν* zum *σῶμα πνευματικόν*. Mit dieser Erklärung stimmen auch die Kirchenväter überein, welche das *ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν* allerdings von dem vorfälligen Adam verstanden und ihm demzufolge einen irdischen Körper zuschrieben, aber zugleich behaupteten, daß ihm durch den Baum des Lebens Unsterblichkeit und ewige Jugend beschrieben war. So z. B. Augustin, Civ. Dei, XIII, 16. — Ohnehin konnte jene Unsterblichkeit, die dem ersten Menschen zugeschrieben wird,

hen übrigens von der Wahrscheinlichkeit, die hieraus für jene Erklärung erwachsen könnte, so würde dieselbe eine allerdings sehr bedeutende Analogie für sich haben, nicht nur in verschiedenen Stellen, wo allerdings *θάνατος* in biblischer Bedeutung gebraucht wird, z. B. Röm. 7, 9. 10. 2 Cor. 3, 7. und andere, sondern eine noch viel allgemeinere, wenn sich erweisen ließe, was Herr Müller in seiner Rec. (S. 746) gegen Ref. behaupten zu wollen scheint, daß der Begriff von *ζωή*, welches doch der natürliche Gegensatz von *θάνατος* ist, im neuen Testamente stets etwas Höheres, als Leben schlechthin, unmittelbares, sinnliches Leben bedeute; (wiewohl anderseits der dort gleichfalls bemerkte Umstand, daß *θάνατος* nicht leicht in einer solchen Verbindung, wo *ζωή* offenbar mehr als nur sinnliches Leben bedeutet, der *ζωή* ausdrücklich entgegengesetzt wird a), wie-

doch nur als eine potentiale, nicht als eine actuale, als eine solche, wie sie den Menschen nach der Auferstehung zukommt, verstanden werden; denn im letztern Falle hätte auch die Sünde nicht den Tod zur Folge haben können; was auch Augustin und die übrigen Kirchenväter sehr wohl einsahen (sie erinnerten ausdrücklich an die bösen Engel, deren Abfall Gott ja nicht mit dem Tode bestraft habe) und ihre Lehre darnach modificirten. — Uebrigens werden wir auf jene Bibelstellen unten noch einmal zurückkommen und dieselben noch aus einem andern Gesichtspuncte betrachten.

- a) Ausdrücklich entgegengesetzt finden sich *θάνατος* und *ζωή* eben in dieser Stelle: Röm. 5, 17; ἀποθνήσκουσιν, θανάτουοι und ζωοποιεῖσθαι, 1 Cor. 15, 22. und 1 Petr. 3, 18.; außerdem beide Grundworte noch in vielen andern Wendungen und Zusammensetzungen: Röm. 5, 21. 6, 2. 4. 8. 9. 10. 11. 21. 22. 23. f. w. in streng eigentlicher Bedeutung beider Worte: Röm. 7, 1—3.; in biblischer ebendas. 9, 10. Wer hier der orthodoxen Auslegung beipflichtet, welche zugleich die unbefangene natürliche ist, der kann nicht wohl umhin, es denkwürdig zu finden, daß in der erstern Stelle das *ἐν ζωῇ* unmittelbar dem leiblichen Tode entgegengesetzt, und also der einfache Gegensatz des leiblichen Todes von der *πνεύματι τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης*, welche den Erliksten durch Christus zu Theil wird, abhängig gemacht wird. Indessen gedenkt Ref. nicht etwa dieser Stellen sich zu bedienen, um daraus zu erweisen, daß Paulus wirklich an keine Fortdauer der

der darauf hinzudeuten scheint, daß man doch nicht allzu schnell von dem einen auf das andere würde schließen dürfen). Wir unsererseits sind zwar keineswegs gemeint, in Abrede zu stellen, daß *ζωή* nicht wirklich im neutestamentlichen Sprachgebrauche eine höhere Bedeutung erhalten habe; können jedoch nicht umhin, eben dieß bedeutsam zu finden, daß man dieses Wort zum Ausdruck dieser Bedeutung wählte. Es scheint uns darin allerdings der Sinn zu liegen, daß erst in jenem Höheren die Bürgschaft für den Bestand, für die Dauer der Lebendigkeit auch im unmittelbaren Sinne enthalten sey. Was aber die hier zunächst vorliegende Frage anbelangt, so findet es Ref. gezwungen und unnatürlich, das: *ὁ θάνατος εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, ὁ θάνατος εἰς πάντα ἀνθρώπους διήλθεν* anders, als so verstehen zu wollen, daß von dem unmittelbaren, leiblichen Tode die Rede ist, der durch Adam und dessen *ἁμαρτία* über die Menschen kam; ohne Zweifel müßte man gestehen, daß bei jedem andern Sinne der Ausdruck ein übel gewählter war. — Aber wenn es auch gelingen könnte, das Dogma aus der Bibel herauszueregeriren, so bildet es doch jedenfalls einen wesentlichen, mit den übrigen aufs Engste zusammenhängenden, und nicht ohne eine fühlbare Lücke in diesem Ganzen entstehen zu lassen, aus ihm herauszunehmenden Theil des kirchlichen Lehrgebäu-

Nichterlösten geglaubt habe. Paulus betrachtete unstreitig als natürliche Folge des leiblichen Todes das Herabsteigen der Seele in den Hades, und *ζωή* bezeichnet sonach allerdings auch hier den Gegensatz nicht gegen Vernichtung, sondern gegen den Aufenthalt im Hades, ohne daß man deshalb, mit Bretschneider, *θάνατος* selbst zunächst und unmittelbar auf das Herabstoßen in den Hades zu beziehen und die Bedeutung des leiblichen Todes davon auszuschließen brauchte. Allein man sieht aus diesen Stellen, wie die biblischen Schriftsteller den Gegensatz zwischen *θάνατος* und *ζωή* nicht vergessen hatten; und dieser Umstand möchte allerdings den beharrlichen Wortgebrauch von *ζωή* für das durch Christus Errungene noch in einem andern Lichte erscheinen lassen, als in welchem man ihn gewöhnlich betrachtet.

des. Wenn es bei den frühern kirchlichen Schriftstellern noch nicht so sehr in den Vordergrund tritt, und sich hin und wieder abweichende oder damit unverträgliche Ansichten ausgesprochen finden, (worüber man Bretschneider's Darstellung vergleichen kann) so ist doch bereits bei Augustin ^{a)} der Satz, daß der leibliche Tod Strafe der Sünde sey, in der That zum Mittelpuncte desjenigen Theils der Kirchenlehre gemacht, welcher die Naturbeziehungen des Geistes enthält. Wir halten es der Mühe werth, eine Stelle des großen Kirchenlehrers anzuführen, die charakteristisch ist für dasjenige, was zu jener, und was auf ganz ähnliche Weise auch zu unserer Zeit dem Dogma, von dem wir hier sprechen, sich entgegenstellt. „Diejenigen Philosophen“, sagt Augustinus de civit. Dei XIII. 16., „gegen deren Mißverständnisse wir das Reich Gottes, das heißt seine Kirche vertheidigen, dünken sich sehr weise, unsern Ausspruch zu verspotten, daß die Trennung der Seele vom Körper unter ihre Strafen zu rechnen sey: weil sie nämlich ihre vollkommene Glückseligkeit darein setzen, daß sie von allem und jedem Körper befreit, einfach zu Gott und allein und gleichsam nackt zurückkehre.“ Die Platoniker waren es, welche damals, eben so, wie jetzt manche neuere Philosophenschulen, auf die reine Geistigkeit des Seelenwesens pochten, und den Körper nur für ein vorübergehendes Gefängniß desselben gelten lassen wollten. Aber die Ansichten dieser, wenn sie auch unter alexandrinischen Jüden und Christen nicht minder, wie unter Heiden, Platz ergriffen, haben keineswegs für die echte Norm der Christ-

a) Daß die Lehre von der Unsterblichkeit des ursprünglichen Menschen vorzüglich durch Augustin, der sie in seinem Streit mit den Pelagianern ausbildete, in die Kirche aufgenommen sey, sagt ausdrücklich Petav. de theol. dogmat. tom. III, p. 172 (ed. Antw. 1700). Eben dort kann man die Nachweisungen über die Concilienbeschlüsse finden, wodurch diese Lehre kanonische Geltung in der katholischen Kirche erhielt.

lichen Lehre zu gelten; und mit Recht macht Augustin ihnen bemerklich, daß nicht der Körper als solcher, sondern der dem Verderben unterworfenen Körper für die Seele eine Last sey, und sucht sie zugleich durch das eigene Zeugniß des Platon im Timäus zu widerlegen. — Im Mittelalter ward die Frage, ob der Tod die Folge der Sünde, zu einer Streitfrage zwischen Thomisten und Scotisten, aber sowohl damals, als auch später in den Bekenntnissen der Reformatoren a), haben die Ersteren, welche sie bejahend beantworteten, Recht behalten. — Eine noch ungleich größere Wichtigkeit, wie in der Kirchenlehre, hat jener Satz jederzeit in den Anschauungen der christlichen Mystiker behauptet; es ist wohl nicht zu viel gesagt, daß alles Echte und Tiefe, z. B. in der Mystik eines Jacob Böhme mittelbar oder unmittelbar an ihn sich knüpft, und ohne ihn seine Grundlage und seinen Zusammenhang verlieren würde.

Es mag gewagt scheinen, aber wir glauben nach Vorstehendem durch die Autorität der Kirche, welche zu Heil des religiösen Lebens und der Wissenschaft jetzt doch allmählich wieder beginnt, von Theologen und Philosophen respectirt zu werden, dieses Wagniß rechtfertigen zu können, wenn wir behaupten, daß es das Vergessen oder Aufgeben dieser Grundanschauung ist, was alle bisherigen Unsterblichkeitstheorien so unbefriedigend hat ausfallen lassen. Es

a) In den eigentlichen Bekenntnisschriften der protestantischen Kirche tritt jener Satz darum nicht sehr in den Vordergrund, weil er mit keinem der Hauptgegenstände des damaligen Religionsstreites, worauf diese Schriften hauptsächlich gerichtet sind, sich unmittelbar berührt, und noch weniger selbst Gegenstand des Streites geworden ist. Daß er aber allerdings zu den symbolischen Glaubensartikeln gehört, sieht man unter andern aus dem Anfange des dritten Theils der Schmalkaldischen Artikel, wo es heißt, daß der Mensch durch Adams Fall morti et diabolo obnoxius geworden sey. — Umständlich ausgesprochen findet sich aber das Dogma in allen ausführlichen dogmatischen und exegetischen Schriften jener Zeit.

ist dieß der Fehler, den bereits Hegel, wiewohl von einem ganz andern Standpunkte aus und in ganz anderer Absicht, als die „abstracte Jenseitigkeit“ des neuern rationalistischen Denkens rügte, als die Verkehrtheit, „die Unsterblichkeit der Seele als etwas, das erst jenseits, nach dem Tode, beginne, vorzustellen.“ Zwar hat sich dieser abstracten Jenseitigkeit gegenüber in den neuern Forschungen bereits die Forderung hervorgethan, den Keim des Jenseitigen bereits in dem Diesseitigen zu erkennen und aufzuzeigen. Allein man thut dem Diesseits noch immer Unrecht, wenn man nichts, als nur den Keim, den Anfang des Jenseitigen darin erblicken will. Gegen diese Ansicht, welche alle Wahrheit, allen Zweck des Diesseits in das Jenseits verlegt, macht sich immer von Neuem wieder die entgegengesetzte geltend, die sich in der Philosophie unserer Zeit eine so breite und fest gegründete Basis gegeben hat, daß schon dieses irdische Leben die wahrhafte Entfaltung und Wirklichkeit des Göttlichen sey, daß in den großen Processen der Natur und der Geschichte das Göttliche mit der immanenten und keineswegs nur äußerlich bleibenden Teleologie sich selbst vollbringe. Mit dieser großen Anschauung, dem eigentlich substantiellen Resultat und Nettogewinn der neueren philosophischen Bildung (welches Resultat auch in die Theologie bereits durch Schleiermacher und andere philosophisch denkende Theologen eingeführt worden ist) scheint diejenige Lehre, welche das diesseitige Leben nur als die Vorschule zum jenseitigen betrachtet, auf alle Weise unverträglich; sey es nun, daß sie beide gänzlich von einander abtrennt, oder daß sie zwar eine Continuität der Entwicklung statt finden läßt, aber eine solche, bei welcher das Diesseits gegen das Jenseits durchaus in Schatten tritt. Hierzu kommt, — und dieß ist vielleicht das Entscheidendste, was gegen sie gesagt werden kann, — daß keine solche Lehre bisher noch die Nothwendigkeit jener Anordnung, nach welcher einem jenseit-

gen vollkommenen Leben das diesseitige unvollkommene vorangehen muß, den Grund, weshalb wir nicht sogleich und ohne Weiteres in das jenseitige Leben hineingeschaffen sind, hat verdeutlichen können. Sie alle müssen sich hier in die Unerkennbarkeit und Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses flüchten, und freilich ist es nur allzu gewöhnlich, schon die bloße Frage, die wir hier aufgeworfen haben, der Vermessenheit zu zeihen; was, wenn es von Seiten reiner Rationalisten geschieht, ganz folgerichtig seyn mag, wobei aber diejenigen, welche übrigens eine tiefere Erkenntniß von dem wahrhaften Wesen der Natur und des Geistes, vielleicht mit Recht zu besitzen glauben, überlegen sollten, wie bedenklich der Riß ist, der durch die angebliche Unerkennbarkeit jenes, durch das ganze Gebiet der Natur und des Geistes so durchgreifenden Rathschlusses in diese Erkenntniß kommt. Man gibt vor, die Bedeutung und das innerste Wesen jener Stufenreihe klar zu erkennen, welche von den untersten und einfachsten Naturgeschöpfen bis zu den höchsten Offenbarungen des Geistes heranzuführt, und man schneidet nichtsdestoweniger eben in der höchsten Sphäre des Geistes den Faden mit einem Male ab; man behauptet ein Hinausgehen dieser teleologischen Reihe, und zwar, was innerhalb jener Stufenreihe selbst unerhört war, mit unmittelbarer Identität der Individuen in eine höhere, unserer Erfahrung unzugängliche Ordnung; aber man weiß schlechterdings keinen einigermaßen haltbaren Grund dafür anzugeben, weshalb eben da, wo der eigentliche, der höchste Zweck alles Daseyns erst erreicht werden soll, wo die Geschöpfe, durch welche und für welche dieser Zweck realisirt werden soll, bereits gegeben sind, weshalb gerade hier die, bisher ununterbrochene und überall klar erkennbare, Continuität mit einem Male abbricht, um ein Jenseits zu beginnen, gegen welches gehalten die höchsten Stufen des Diesseits wiederum als die untersten, und nicht einmal als die untersten, erscheinen sollen!

Die kirchliche Lehre von der Bestimmung des ursprünglichen Menschen, in den klarer entwickelten Zusammenhang unserer gegenwärtigen philosophischen Einsicht übertragen, schlägt jene gewiß höchst erheblichen Einwürfe mit einem Male nieder, und begründet zuerst und allein eine wahrhafte und ungezwungene Uebereinstimmung zwischen der Einsicht in die inwohnende Teleologie und Göttlichkeit der irdischen Welt, und der Ueberzeugung von unserer Fortdauer in einer Unseitigen Welt. Wollen wir nicht die erstgenannte Einsicht für eine trügerische achten, so müssen wir von der Grundanschauung ausgehen, daß alle Momente, welche den Inhalt und die Substanz des ewigen Lebens ausmachen, ihrem allgemeinen, aber wesentlichen Begriffe nach bereits in der irdischen Wirklichkeit gegeben sind, und daß es nur in der Art und Weise ihrer beiseitigen Realisirung liegt, wenn sie nicht schon hier sich zu der Gestalt, in welcher sie dort das Leben unsterblicher, geistig absoluter Individuen ausfüllen sollen, zusammengefunden haben. Schelling äußert in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, daß es recht eigentümlich in dem Begriffe schon des lebendigen Organismus zu liegen scheine, ein perpetuum mobile zu seyn, und er zeigt sich dem zu Folge geneigt, es als eine Krankheit der irdischen Schöpfung anzusehen, wenn diese dennoch die organischen Wesen der Zerstörung und dem Tode unterwerft. Können wir auch dieser Aeußerung, insofern sie sich auf die gesammte organische Schöpfung zu beziehen scheint, nicht beipflichten, da wir hier die Nothwendigkeit des Todes allerdings schon im Begriffe, nämlich in dem Verhältnisse des Individuums zur Gattung gegeben glauben a): so scheint sie uns dagegen vollkommen anwendbar

a) Eben darum müssen wir auch Bedenken tragen, den Paulinischen Ausdruck von der Sehnsucht der *κτίσις* nach Erlösung auf eine bereinstige Unsterblichkeit der Naturgeschöpfe zu beziehen.

auf den Menschen, insofern dieser, nach jenem vom Apostel Paulus gebilligten Ausspruche griechischer Dichter, göttlichen Geschlechtes ist. Die Bestimmungsgründe, welche uns auf eine Fortdauer unserer Persönlichkeit jenseit der Grenzen unserer irdischen Erfahrung schließen lassen, sind durchaus solche, welche, wenn wir nicht die Erfahrung des Todes hätten, auf eine unvergängliche Dauer unserer irdischen Existenz schließen lassen würden. Nicht zwar, ob durch sie die Erscheinung des Todes überhaupt befremdend würde; diese können wir auf den niederen Gebieten der vegetabilischen und der animalischen Lebendigkeit für eine in dem Begriffe dieser Gebiete begründete, und also nothwendige anerkennen, und nichtsdestoweniger von der frei individualisirenden, Persönlichkeit ausgehenden Macht des Geistes erwarten, daß er schon in diesem Leben jene Nothwendigkeit bezwingen und eine unvergängliche Persönlichkeit behaupten werde. Nur wer mit jenen Platonikern, welche Augustinus bekämpfte, bloß eine rein geistige Fortdauer für den Geist in Anspruch nimmt, wird hier die Ausrede triftig finden, daß jene allgemeine Naturnothwendigkeit, welche in allem Organischen das Individuum in der Gattung untergehen läßt, sich nothwendig auch über den Geist erstreckt. Wer mit der christlichen Lehre an eine Auferstehung auch des Leibes glaubt, hat eben damit ausgesprochen, daß ihm jenes Gesetz für aufgehoben oder aufzuhebend in der Persönlichkeit des Geistes gilt, und es leuchtet keineswegs unmittelbar ein, weshalb es, damit diese Aufhebung sich vollziehe, einer vorangehenden Wirklichkeit des Todes ausdrücklich in den Individuen, an denen sie sich vollziehen soll, bedürfen soll. — Das Bekenntniß der christlichen Lehre, daß durch die Sünde der Tod, — nämlich nicht der natürliche Tod überhaupt, denn von diesem kann auch Paulus nicht gesprochen haben, sondern der Tod der Unsterblichen, in die Welt gekommen sey, dieses Bekenntniß ist in diesem Zusammenhange offen-

bar nur die einfache Anerkennung der Thatsache, daß der Tod solcher Geschöpfe, die wir als ihrem Begriffe nach unsterbliche zu betrachten berechtigt sind, eine Anomalie ist, welche nicht anders erklärt zu werden vermag, als durch die Voraussetzung, daß jene Weltordnung, in welcher neben den sterblichen Geschöpfen auch unsterbliche ihren Platz haben sollten, durch eine That der Freiheit, die nicht selbst in der Nothwendigkeit dieser Ordnung begründet war, gestört worden ist ^{a)}.

Wir eilen jetzt zu einem anderweiten Punkte der Entwicklung, welcher neuerdings ausdrücklicher, als der bisher besprochene zum Gegenstande der Erörterung gemacht worden ist, obgleich er unserer Ueberzeugung zu Folge in sein rechtes Licht nur durch die Anknüpfung an jenen gestellt werden kann. Die Frage über den Zustand der Seele nach dem Tode — denn diese ist es, welche wir meinen, — kann sowohl nach ihrer Bedeutung für die wissenschaftliche Begründung des Glaubens an Unsterblichkeit überhaupt richtig gewürdigt, als auch richtig beantwortet, oder die durch glücklichen Instinkt oder durch gläubige Zuversicht an die biblische Offenbarung gefundene Antwort kann philosophisch gerechtfertigt nur dann werden, wenn man die Momente der Beantwortung, die als solche eben in der christlichen Glaubenserfahrung gegeben sind, nicht aus der

a) Weitläufig wollen wir hier bemerken, daß man, um eine solche That der Freiheit möglich zu finden, keineswegs ein Anhänger des gemeinen unphilosophischen Begriffs der Freiheit zu seyn braucht. Es liegt ein großer Sinn darin, wenn Augustin und Luther eben durch diese That, die auch sie (im Gegensatz der eigentlichen Prädestinationslehre) der Freiheit zuschreiben, das *liberum arbitrium* für den Menschen verloren gegangen erklären. Welches dieser Sinn sey, wie diese That frei seyn konnte, ohne daß deshalb dem Menschen freier Wille im gemeinen Sinne zuzusprechen ist, ist hier der Ort nicht auseinanderzusetzen. Ref. hat seine Gedanken darüber in der Schrift „die Idee der Gottheit“ niedergelegt.

Verbindung, in der sie sich dort finden, herausreißt, sondern eben diese Verbindung, diesen Zusammenhang zum ausdrücklichen Bewußtseyn auch der Wissenschaft bringt. Nicht ohne einiges Befremden lesen wir in Müller's Recension S. 772 den zunächst gegen Fichte ausgesprochenen Tadel wegen der Verbindung, in welche dieser Denker in seiner dort beurtheilten Schrift die Frage nach dem Wie der persönlichen Fortdauer mit der Frage nach dem Ob derselben setzt. So gern wir Hrn. Müller zugeben, (was aber gewiß auch Fichte nicht leugnet), daß der christliche Glaube an ein ewiges Leben gar wohl mit der Unwissenheit über die physischen Bedingungen der Fortdauer verträglich ist: so klar scheint uns die Unmöglichkeit, daß dieser Glaube zum Wissen sich steigern, (und um diese Steigerung handelt es sich ja bei allen philosophischen Discussionen, durch welche den Glauben als solchen zu erzeugen doch gewiß nicht die Absicht seyn kann), ohne dieses Wissen, diese Wissenschaft, (die als Wissenschaft denn auch noch nicht Sehen, Schauen ist, wie Müller Hrn. Fichte mit Unrecht vorwirft, er wolle erst sehen, um dann zu glauben) auch über das Wie zu erstrecken; ohne wenigstens das allgemeine Problem über die physiologische Möglichkeit einer Existenz des Geistes über seine physische Basis und Bedingung hinaus, welche unbestrittener Weise ja doch der sinnliche Körper bleibt, zu lösen. Ein Wissen über das Daß ohne das Wie wäre nur ein leeres Apriori; aus demselben Grunde, aus welchem unsere Erkenntniß der persönlichen Fortdauer keine apriorische seyn kann, kann sie auch der Kunde, wenn auch nur einer ganz allgemeinen und schematischen, über die Bedingungen und über die Art und Weise dieser Fortdauer nicht entbehren. Auch hat sich in unsern Tagen die philosophisch motivirte und über sich selbst verständigte Rückkehr von den rationalistischen Ansichten zu dem alten Christenglauben ausdrücklich in einer veränderten Ansicht über den Zustand der Seele zu-

nächst nach dem Tode und dann über die endliche Bestimmung derselben bethätigt; eine Ansicht, die zwar jetzt noch in den Augen der Meisten das Ansehen einer particularistischen haben mag, von der aber mit Zuversicht zu erwarten steht, daß sie sich unter die wesentlichen Momente, welche in unsern Tagen die Wiedergeburt der echten Christuslehre bezeichnen, einreihen wird. Eben diese Ansicht ist es nun, von der wir zu behaupten wagen, daß sie wesentlich auf der Voraussetzung ruht, der Mensch sey ursprünglich zur diesseitigen Unsterblichkeit bestimmt gewesen, durch den Sündenfall aber habe er diese Unsterblichkeit verscherzt, und die Erde die Gestalt, in welcher sie unsterbliche Geschöpfe tragen konnte, verloren — und daß sie ohne diese Voraussetzung weder richtig verstanden, noch gewürdigt werden kann.

Der Gegensatz der christlichen Lehre über den Zustand nach dem Tode zu der rationalistischen ist bekanntlich im Allgemeinsten dieser, daß letztere entweder eine rein geistige Fortdauer oder eine äußerliche Anknüpfung der Seele sogleich nach dem Tode an einen neuen Leib und Versetzung derselben auf einen andern Weltkörper behauptet, während die christliche zunächst nach dem Tode einen unvollkommenen Mittelzustand, dann aber am Ende alle irdischen Dinge die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde und eine Wiedervereinigung der unsterblichen Seelen mit ihren verklärt und gereinigt auferstehenden irdischen Leibern anzunehmen nöthigt. In der ältern Dogmatik trug, wir dürfen es uns nicht verhehlen, die christliche Lehre ein sehr äußerliches und starr dogmatisches Gepräge; sie entbehrte aller ausdrücklichen wissenschaftlichen Begründung und aller Anknüpfung an den Inhalt und die Ergebnisse der irdischen, so physiologischen, wie psychologischen Erfahrung. Der Naturphilosophie und der philosophischen Mystik unserer Tage war es vorbehalten, die bedeutenden Winke, die auch für diese

Begründung und Anknüpfung für das Verständniß des Zusammenhangs jener Lehren mit sich selbst und mit andern Erkenntnißgegenständen die heilige Schrift enthält, zu verstehen und zu benutzen, und zur klaren, wissenschaftlichen Einsicht in die Natur dieses Zusammenhangs den ersten entscheidenden Schritt zu thun. — Ref. muß sich auch hier damit begnügen, auf ein Gegebenes zu verweisen, und seine Einstimmung in dieses Gegebene nur im Allgemeinen auszusprechen, ohne sich in das nähere Detail der Begründung und der Ausführung einlassen zu können. Die neutestamentliche, auch bereits im Heidenthum und im alten Testamente vorausgenommene, überhaupt die Ahnungen und Weissagungen aller Völker und Zeiten über die Zustände der abgeschiedenen Seelen in sich vereinigende, Lehre vom Hades, wie sie in unsern Tagen von Denkern und christlich-religiösen Forschern, wie Eschenmayer, Schubert, J. F. von Meyer und Andern erneuert, und insbesondere durch die großen Erfahrungen, welche neuerdings der animalische Magnetismus gewährt hat, erläutert worden ist: diese Lehre ist es, zu der auch wir uns mit der aufrichtigen Ueberzeugung bekennen, daß durch sie das Geheimniß jener Zwischenzustände, in so weit es dem Menschen für jetzt vergönnt ist, enthüllt wird. Wenn Ref. in seinen früheren Abhandlungen dieses Bekenntniß noch zurückgehalten, oder vielmehr wenn er es in die mit jener Lehre, wenn er sie recht versteht, keineswegs in Widerspruch stehende, Andeutung seines Glaubens an einen Seelenschlaf, von dem sich jedoch gar wohl mit Hamlet fragen lasse, ob er nicht vielmehr eine Art von Traumleben sey, — verhüllt hat: so hat dieß seinen Grund nur in der Kürze und dem durchaus gelegentlichlichen Charakter jener Abhandlungen insbesondere, was namentlich die letzte unter denselben betrifft, in der Opposition gegen die Wendung, welche die übrigens so geist- und inhaltreiche Schrift Fichte's dieser Lehre zu geben sucht.

Eben diese Wendung aber, welche auch hier Ref. entschieden abzulehnen nicht umhin kann, scheint ihm die nothwendige Consequenz der Einseitigkeit und Vereinzelnung, in welcher die Frage über den Zustand der Seele nach dem Tode, abgetrennt von den Prämissen, die sie in der christlichen Offenbarung hat, und gewiß nicht minder auch in einer vollständigen philosophischen Systematik haben muß, behandelt wird. Ist für die unsterblichen Geschöpfe der Tod kein durch ihre Sünde verschuldetes Uebel, sondern ist er, wie Fichte es ausdrückt, eine organische Krisis in dem Leben aller physiologisch höher ausgebildeten Naturgeschöpfe: so scheint freilich zu folgen, daß das Leben nach dem Tode eine gesteigerte Fortsetzung des diesseitigen in einem wenigstens eben so realen Elemente, daß der Nervengeist oder Nervenäther, welcher dann den organischen Körper der Seele ausmacht, eben so sehr ein fertiges und adäquates Werkzeug der Entwicklung und der Mittheilung ist, wie der diesseitige aus schwerer Materie gebildete Körper. Seligkeit und Verdammniß treten dann sogleich nach dem Tode ein, oder der durch lebendige, selbstbewußte Actualität des Geistes vermittelte Fortschritt in beiden bleibt ein stetiger und ununterbrochener. Die Auferstehung zum ewigen Leben ist sogleich in dem Momente des Todes erfolgt, und wenn ja, um nicht das ausdrückliche Offenbarungswort Lügen zu strafen, eine spätere Auferstehung auch des Leibes zugegeben wird, so kann man dieß in diesem Zusammenhange kaum anders, als ein *hors d'oeuvre* nennen.

Nicht ein völlig empfindungs- und bewußtloser Seelenschlaf, ein solcher, wie ihn die von der Kirche als ketzerisch bezeichnete Lehre der Psychopannychie meinte, der mit Recht einer Vernichtung der Seele bis zur Auferstehung gleichbedeutend galt, wohl aber ein Zustand von wesentlich negativem Charakter, ein solcher, der sich zum Leben vor dem Tode sowohl, wie auch zum Leben nach der

Auferstehung wie *Potenz* zum *Actus* verhält a), ist die einzige von allen Annahmen über das unmittelbare nachirdische Leben, welche sich schriftmäßig und in wissenschaftlichem Zusammenhange mit den unabweislichen Voraussetzungen und Nebenbestimmungen dieser Lehre rechtfertigen läßt. Hiemit wird keineswegs ausgeschlossen, daß nicht jener Zustand einer den Störungen der Außenwelt unzugänglichen, aber des Selbstbewußtseyns und der Empfindung nicht entbehrenden Ruhe in dem allumfassenden Schooße der göttlichen Substanz Denen, die sich solcher Ruhe fähig gemacht haben, ein wünschenswerther und seliger seyn könne. Die Verheißung Christi an den Schächer am Kreuze, das Gleichniß von dem in Abrahams Schooße ruhenden Lazarus, die Paulinische Sehnsucht nach dem *ἀναλῶσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι* und viele andere Andeutungen der Schrift weisen auf diese von dem ewigen Leben im Himmelreiche noch zu unterscheidende Paradieseseligkeit hin, und alle Blicke, die, sey es auf dem Wege magnetischen Hellsehens, oder auf welchem andern, in die dem gemeinen Auge freilich tief verborgene Beschaffenheit des unsichtbaren Seelenleibes zu werfen vergönnt war, concentrirten sich in der Einsicht, daß diese Beschaffenheit von dem sittlichen Zustande der Seele durchaus abhängig, und nach Maßgabe ihrer sittlichen Reinheit eine gesunde oder kranke, eine glückselige oder unglückselige sey. b) Eben

a) *Anima ideo dicitur immortalis, quia modò quodam quantum locunque non desinit vivere atque sentire.* Aug. Civ. Dei. XIII, 2.

b) Ob die Seelen der Seligen vor der Auferstehung Gott schauen, oder nicht, war ein berühmter Streit der Kirchenlehrer, der im Concilium Florentinum, bei der Vereinigung der Griechen und Lateiner für die Affirmation entschieden ward; wie man es deutete, um dadurch die zugestandener Weise vor der Auferstehung beginnenden Strafen der Sünder zu compensiren. — Ueber den Streit selbst kann man die Documente in der neulich durch Hrn. Hubert Becker wiederabgedruckten Sammlung Valentin Esscher's

so wenig also, wie solche Seligkeit, wird ein Beginn der Qualen für die Verworfenen, (oder vielmehr nur eine Fortsetzung der diesseitigen, denn die Annahme äußerlicher Martern ist überhaupt unstatthaft) wird ferner ein Reinigungsproceß für die zwar diesseits schon zum Besseren entchiedenen, aber noch nicht ganz lauterer Seelen als unverträglich mit jener Ansicht zu betrachten seyn. Dieselben Gründe, die für jenes, sprechen auch hiefür; ja man hat, und nicht mit Unrecht, die biblisch-mystische Lehre vom Hades ausdrücklich als eine Rückkehr zu der katholischen, von Luther nicht, wie Manche irrig meinen, verworfenen, sondern nur als problematisch zur Seite gestellten Lehre vom Fegfeuer bezeichnet, und der zwar bequemen und lustigen, aber völlig aller Begründung in Vernunft und Schrift entbehrenden Lehre des Rationalismus von einer urplötzlichen Erwerbung aller möglichen Vollkommenheiten und Ablegung aller Gebrechen und Mängel im Tode des Leibes entgegengestellt. — Die so gestaltete Lehre von dem Zwischenzustande, der eben nur das ist, was sein Name sagt, nämlich ein negativer, provisorischer, seinen Zweck und seinen Grund außerhalb seiner selbst, jenen in der Zu-

nachsehen. — Augustin verhält sich in Bezug auf diese Frage durchaus skeptisch, aber seine positive Behauptung ist (a. a. O. cap. 8. cap. 19), daß, wenn auch wenigstens darüber billigerweise kein Zweifel seyn könne, daß die Seelen der Gerechten nach dem Tode in Ruhe sind, dennoch auch für sie die Trennung vom Leibe nicht aufhöre, ein Uebel zu seyn. — Auf eine der tiefsten Mystik entsprechende Ansicht bereits in der ältesten Kirche läßt folgende merkwürdige Stelle des Irenäus schließen (contr. haeret. V, 5): *ποῦ οὖν ἐτέθη ὁ πρῶτος ἄνθρωπος; ἐν τῷ παραδείσῳ δηλονότι, καθὼς γέγραπται καὶ ἐκείθεν ἐξεβλήθη εἰς τόνδε τὸν κόσμον, παρὰ τοῦσδε θεοῦ. Αἰὶ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι τῶν Ἀποστόλων μαθηταί, τοὺς μετατεθέντας ἐκεῖς μετατεθῆναι. δικαίους γὰρ ἀνθρώποις καὶ πνευματοφόροις ἡτοιμάσθη ἡ παράδεισος. ἐν ᾗ καὶ Παῦλος ἐνοικισθεὶς ἤκουσεν ἁγῶντα ῥήματα πρὸς ἀνθρώπους ἐν τῷ παρόντι καὶ μένειν τοὺς μετατεθέντας ἕως τῆς συντελείας προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν.*

kunst, diesen in der Vergangenheit habender, reiht sich allein folgerecht an jene Voraussetzung, daß der Tod ein durch die Sünde verschuldetes Uebel ist; und umgekehrt, wenn sie, in Gemäßheit aller Aussprüche von Schrift und Kirche, so wie nicht minder auch aller in der Menschenbrust schlummernden Ahnungen, die Voraussetzung bildet, so führt sie folgerecht auf diese, gleichfalls durch jene Autoritäten unterstützte und geforderte Ansicht über den Grund und die Bedeutung des Todes. Der Grundgedanke des großen, über die Bestimmung und das Schicksal des menschlichen Geschlechtes aus der christlichen Offenbarung gezogenen Lehrgebäudes ist dieser, daß die durch die That des ersten Menschen für das irdische Leben des Geschlechtes verscherzte Vollendung und Seligkeit, vermittelt durch die Menschwerdung des göttlichen Sohnes und das in dieser Menschwerdung vollbrachte Erlösungswerk, endlich durch eine Wiedergeburt, durch eine so körperlich wie geistig erneute Schöpfung des Ganzen hergestellt werden soll. Die Einzelnen, gleichviel ob sie dem Erlösungswerke sich angeeignet haben oder nicht, verfallen, bis zu dieser Vollendung des Ganzen, an der auch sie in ihrer Individualität und Persönlichkeit Theil haben sollen, dem leiblichen Tode; das heißt in diesem Zusammenhange offenbar, sie hören auf, als thätige lebendige Glieder des Ganzen zu existiren; sie haben nur eine wesentliche, einsame, in den Keim, in das Insiichseyn der Individualität verschlossene Existenz, nicht jene zu lebendiger Erscheinung befruchtete, in organischer Mittheilung und Wechselthätigkeit sich einher bewegendes Wirklichkeit, zu deren Wiederherstellung es eben einer neuen Schöpfung bedarf. — Wenn freilich Hr. Müller (S. 786) jenen unvollkommenen Mittelzustand als einen rein geistigen vorstellen will, und jene Unfähigkeit zur Wechselwirkung und Mittheilung aus der Abwesenheit aller körperlichen Medien des Daseyns erklären zu dürfen meint, so ist ihm zwar zuzugeben, daß dieser

Annahme keine einzelne Bibelstelle schlechthin entgegensteht, da alle diejenigen Ausdrücke, die auf ein körperliches Moment hinzudeuten scheinen, recht wohl als bildliche ge-
deutet werden können; wiewohl er doch schwerlich zu dem Ausdrücke berechtigt seyn möchte, daß der Apostel eine bloß geistige Existenz des Individuums gelehrt habe. Aber dem Geiste der Bibellehre widerspricht diese Vorstellung gewiß nicht minder, wie sie, nach des Ref. wiederholter, und auch von Müller nicht widerlegter, sondern nur als irrelevant vor dem Richterstuhle des christlichen Glaubens (S. 788) zurückgewiesener Bemerkung, den unumstößlichsten Ergebnissen der philosophischen Speculation widerspricht. Denn wenn diese Lehre das Leben in der Vollendung mit der Auferstehung des Leibes beginnen läßt, so kann es gewiß nicht ihre Meinung seyn, daß durch einen äußerlich mechanischen Act der Leib erweckt und mit seiner Seele vereinigt werden soll, so wenig wie es in der Schöpfungslehre ihre Meinung seyn kann, daß der Geist, die Seele des Menschen nur äußerlich zu dem neu werdenden Körper hinzugebracht, und nicht vielmehr, daß er mit dem Körper und in den Körper geschaffen sey. — Eine ungleich tiefere Wahrheit liegt der von einigen Mystikern, unter andern neuerdings von dem trefflichen J. F. von Meyer ausgesprochenen Ansicht zum Grunde, daß das in dem Mittelzustande persönlich Fortdauernde nicht sowohl der Geist, als vielmehr die Seele des Menschen sey; daß, wie Jene es, freilich etwas unbequem, ausdrücken, die Seele von ihrem Geiste getrennt in dem Hades lebe, und erst in der Auferstehung ihn zurück-
erhalte. Es ist nämlich damit nichts anderes, als eben dieß gesagt, daß mit der Herabsetzung der leiblichen Existenz zur Potentialität, oder wenn man will, zur Ideali-
tät des Imponderablen und Elementarischen, des Keimlebens, auch die freie Thätigkeit und Entfaltung des Geistes gehemmt, und beide Pole der persönlichen Existenz, der leibliche und der geistige, in ihren Indifferenzpunkt

in die unentwickelte Einfachheit der seelischen Existenz zurückgebrängt werden. Dieses (wenigstens relativ — vollkommene Einfachheit und Ruhe freilich gälte dem Nichtseyn gleich) ruhende und einfache Seelenwesen gehört gleich sehr und gleich wenig der Körperwelt und der eigentlichen Geisterwelt an, es trägt den unentwickelten Keim zu beiden Welten in sich und hat insofern allerdings eine räumliche und zeitliche, wiewohl nicht, wenigstens nicht anders als in Folge krankhafter Zustände, in die Erscheinung, in die Sichtbarkeit heraustretende Existenz, bis, nachdem die Zeit erfüllt ist, beide Welten in ungetrennter Einheit und ungetrübter Vollkommenheit aus ihm sich entfalten.

In demselben Zusammenhange erhält auch noch eine andere erhabene Paradoxie der Kirchenlehre ihre Erklärung und ihre Rechtfertigung gegen allerhand neologische Ansichten, nämlich diese, daß die Entscheidung des Individuums zur Seligkeit oder zur Verdammniß, zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode nothwendig diesseits des Grabes, und zwar unwiderruflich für alle Ewigkeit erfolge. Daß von dieser inhaltschweren verhängnißvollen Wahrheit der Rationalismus nichts wissen will, kann nicht Wunder nehmen, aber befremden muß es, wenn auch christliche, bibelgläubige Forscher sie in Zweifel ziehen. Herr Müller, der in diesem Zweifel, oder vielmehr in der ausdrücklich von ihm gewagten Behauptung des Gegentheils einen Ausweg gegen die allerdings harte Consequenz der alten Dogmatik zu finden glaubt, daß alle, die hier von der Wiedergeburt ausgeschlossen bleiben, der ewigen Verdammniß entgegen gehen (S. 760.), verkennet zwar nicht, daß er den Schein des biblischen Wortes gegen sich hat, doch meint er den Stellen, auf denen hauptsächlich dieser Schein beruhe, eine mildere Deutung geben, in andern aber eine freilich nur sehr entfernte Hindeutung auf das Entgegengesetzte finden zu können. Unter den ersteren Stellen erwähnt er jedoch die zwei nicht, die wohl von allen am

lauteſten gegen ſeine Meinung ſprechen möchten, nämlich Matth. 16, 19. und Matth. 18, 18., wo Chriſtus erſt dem Petrus, dann ſämmtlichen Jüngern die Macht gibt, zu löſen und zu binden nicht bloß für die irdiſche Welt, ſondern auch für die jenseitige; eben ſo wenig erwähnt er die große Anzahl ſolcher Stellen, wo auf dem Grunde der Unempfindlichkeit für das göttliche Wort im dieſſeitigen Leben eine völlige Verwerfung für alle Zukunft ausgesprochen wird. Freilich ſchließt keine dieſer Stellen, und auch die beiden von uns ausdrücklich angeführten nicht, die Möglichkeit einer Deutung ſolcher Art, wie ſie Müller den von ihm angeführten gibt, völlig d. h. dergestalt aus, daß ſie zur logiſch abſurden würde. Bei allen einzelnen bleibt die Ausflucht frei, es ſey nur von beſtimmten Fällen der Entſcheidung, oder von der Möglichkeit einer Entſcheidung überhaupt auch in dieſem Leben die Rede, nicht aber von einer allgemeinen, über Alle ohne Ausnahme ſich erſtreckenden Nothwendigkeit ſolcher Entſcheidung. Aber möchte Herr Müller, und möchten mit ihm auch die jezt auch unter den bibelgläubigen Chriſten ſo zahlreichen Anhänger der, jener Behauptung ſo nahe verwandten, und ganz eben ſo mit dem Bibelworte ſtreitenden Lehre von der allgemeinen Apokataſtaſis bedenken, wie mißlich es faſt um alle, und darunter um die theuerſten und koſtbarſten Glaubenswahrheiten ſtehen würde, wenn wir zu ihrer Begründung Stellen von ſo entſchieden dogmatiſchem Charakter fordern wollten, welche aller und jeder logiſchen Möglichkeit einer andern Auslegung geradezu den Weg verſperrten. Eben weil die Bibel kein dogmatiſches Compendium iſt, thut ſie dieß ſo gut wie nirgends, und es iſt völlig unmöglich, auf dem Wege rein logiſcher Deduction im gewöhnlichen Sinne, dasjenige System von Glaubenswahrheiten, deſſen wir kirchlich und wiſſenſchaftlich allerdings bedürfen, aus ihr herauszuziehen. — Wie aber contrastirt es mit dieſer ängſtlichen Gewiſſenhaftigkeit, welche Beden-

fen trägt, das so laut und wiederholt in der Schrift Verkündigte als ihre Lehre anzuerkennen, so lange es nicht ausdrücklich als Lehre, ausdrücklich in der Form der logischen Allgemeinheit ausgesprochen ist, wenn man dagegen in Stellen, wie Matth. 12, 30. (Müller's Rec. S. 761.) eine Hindeutung auf eine mögliche Entscheidung auch noch in dem Zwischenzustande finden will, wo von der Sünde gegen den Geist gerade umgekehrt gesagt wird, daß sie in Feiner folgenden Zeit verziehen werden soll, in demjenigen aber, was über die Beleidigung gegen den göttlichen Sohn vorausgeschickt wird, keineswegs mit klaren Worten geschrieben steht, daß ihre Vergebung dem Leben nach dem Tode vorbehalten bleibe! In dem echtbiblischen Zusammenhange kann sowohl die hier und in der (die eigenen Worte Jesu gewiß minder treu wiedergebenden) Parallelstelle Marc. 3, 28. verheißene Sündenvergebung, als auch die, in der schwierigen, im neuen Testamente so gut wie einzig dastehenden a), und daher, selbst wenn ihr Sinn wirklich ein anderer seyn sollte, wenig beweisenden Stelle 1 Petr. 3, 19. 4, 6. angedeutete Verkündigung des Evangeliums an die Todten nicht wohl anders verstanden werden, als höchstens von einer solchen Sinnes- und Schicksalsänderung der Abgeschiedenen, die, gleich der nach katholischer Lehre durch das Reinigungsfeuer und durch die Fürbitte der Heiligen erfolgenden, mit ihrer Gemüthsbeschaffenheit bereits im irdischen Leben in stetigem Zusammenhange steht, und

a) Die andere Stelle nämlich, die man sonst oft mit dieser zusammen nannte, Apokal. 2, 31., gehört offenbar nicht hieher, da sie von einem Aufenthalte Christi im Hades nur in dem Sinne spricht, in welchem nach israelitischem Volksglauben alle Menschenseelen in den Hades hinabmüssen. Nur die dogmatischen Vorurtheile der Altern Zeit, welche den Gedanken nicht zuließen, als ob in diesem Sinne von einem Aufenthalte Christi im Hades in der Schrift gesprochen seyn könne, konnten in dieser Stelle einen ähnlichen Inhalt, wie in jener Petrinischen finden.

nur als die nothwendige, wenn auch späte und langsame Folge einer unvollkommen und vielleicht bewußtlos schon hier erfolgten Bekehrung anzusehen ist. — Auch hier hat die Kirchenlehre mit tiefem und großartigem Instinkt, wenn gleich nicht ohne scheinbare Härte, die bei der starr dogmatischen Form nicht zu vermeiden war, das Rechte getroffen. Sie hat in jenen Petrinischen Stellen allerdings zwar, was auch unstreitig darin enthalten ist, die Rettung vorchristlicher, bereits in ihrem irdischen Leben löblich und gerecht befundener Seelen durch Christus enthalten gefunden und in diesem Sinne das Herabsteigen Christi in den Hades unter ihre Dogmen aufgenommen; keineswegs aber hat sie, wie Müller thut, den Seelen, die in diesem Leben den Weg zum Heil einzuschlagen unterlassen, eine Thüre dazu in jenem Leben eröffnen wollen. a) Wäre dieß von einzelnen Kirchenlehrern versucht worden, so dürfen wir nicht zweifeln, daß es von der Kirche gar bald als Häresis würde verworfen worden seyn, wie dieß mit der origenianischen Lehre von der Apokatastasis, — worin jener Versuch implicite enthalten ist, — wirklich der Fall war. Was es nämlich nicht dazu hätte kommen lassen, ja was es auch in der Wirklichkeit nicht einmal dazu, daß auch nur Einzelne mit jener Hypothese abgetrennt von der Apokatastasis hervorgetreten sind, hat kommen lassen, ist das Bewußtseyn, welches zu allen Zeiten sich in der Kirche lebendig erhalten hat, daß in der Menschwerdung Gottes das Heil für die Menschen gegeben ist. Weshalb wäre

a) Die historischen Nachweisungen über diese gesammte Lehre von der *descensio Christi ad inferos* findet man bei Petav. *de theol. dogm.* VI, p. 190 — 208. In den ältern Symbolen fehlte sie, aber bei allen Kirchenlehrern findet sie sich. Es war Streit darüber, ob Christus nur in den Hades, oder auch in den Tartarus hinabgestiegen sey. Die das letztere behaupteten, scheinen damit auf eine allgemeine Apokatastasis hingedeutet zu haben, welche von Einigen allerdings an dieses Dogma geknüpft wurde.

Gott Mensch geworden auf dieser Erde, hätte die Gestalt des irdischen Menschen angenommen, hätte gelitten und wäre gestorben in dieser Gestalt, wenn es nicht, um zum ewigen Heil zu gelangen, eines diesseitigen Heiles für die Menschen bedurft hätte, wenn die diesseits Verlorenen dennoch jenseits hätten gerettet werden können? Dieß die Frage, mit der von dem kirchlichen Standpunkte aus unfehlbar Jedem, der einen Gedanken solcher Art hätte äußern wollen, begegnet worden wäre. Und mit Recht, denn in die Lehre von der Incarnation hatte die Kirche den gesammten Inbegriff der Wahrheit niedergelegt, deren Inhalt wir jetzt philosophisch als die immanente Göttlichkeit der Welt, nämlich der irdisch wirklichen, aussprechen.

Der Widerspruch gegen die hier besprochene Lehre, die Hinneigung zu der Annahme einer Apokatastasis, sey es, daß diese, wie bei der großen Mehrzahl unserer neueren Theologen und wie schon im Alterthume bei Origenes u. A., sich unverholen ausspreche, oder daß sie sich, wie bei Herrn Müller, vorsichtiger in die Behauptung einer nachirdischen Entscheidung zurückziehe — stammt zunächst eben aus dem Gefühle der Härte, die, wie wir bereits zugestanden haben, in der Kirchenlehre nicht ganz beseitigt ist. Man findet es unerträglich, daß Gott, der den Menschen für die Ewigkeit erschuf, ihm einen so unverhältnißmäßig kleinen Zeitraum zur Entscheidung seines Schicksals in dieser Ewigkeit gönne, daß er zeitliche Vergehen mit ewigen Strafen belasten soll. So gegründet diese, übrigens durchaus dem rationalistischen Standpunkt angehörenden Einwürfe sind, wenn sie gegen die starre Abstraction, z. B. der Calvinischen Prädestinationstheorie, gerichtet werden: so finden sie dagegen in dem philosophischen Verständnisse der Bibel- und Kirchenlehre ihre Erledigung. Man wird nicht von gegenwärtigem Aufsatze erwarten, daß er die Widerlegung jener rationalistischen Forderungen vollständig in sich aufnehme; theilweise ist ihnen Ref. schon in seinen

früheren Schriften begegnet. a) Aber ein bedeutendes Moment dieser Widerlegung liegt unverkennbar eben darin, daß der Zusammenhang dieser Fragen mit der Frage über den Grund des Todes und über die Bedeutung des körperlichen Daseyns für das Seelendaseyn erkannt wird. Das irdische Daseyn erscheint in einem wesentlich andern Lichte, seine Bedeutung als Schauplatz der Entscheidung für die Individuen zum ewigen Leben in Gott oder zu einer zwar gleichfalls ewigen, aber ungöttlichen oder außergöttlichen Existenz wird aus einer zufälligen, von Gott willkürlich angeordneten zu einer nothwendigen, in der Idee der Schöpfung selbst begründeten, wenn man die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, wie es die Kirchenlehre thut, aus dem Jenseits in das Diesseits versetzt. Ist der Tod, so zu sagen, das Symptom einer Krankheit des menschlichen Geschlechtes; sind die Zustände, die zunächst auf den Tod folgen, provisorische, durch die Spaltung, die durch jenen ersten Fall in das gesammte menschliche Daseyn gekommen ist, bedingte, die wahrhafte, lebendige Fortdauer in Leib und Geist dagegen eine Wiederherstellung der von jener Krankheit befreiten und dadurch zu ihrer ersten Bestimmung hinaufgeläuterten Menschennatur; so kann man es nicht anders als in der Ordnung finden, daß die freie Entscheidung des Individuums für Theilnahme oder Nichttheilnahme an dem solchergestalt

a) Der Kürze wegen wollen wir hier auf die Art und Weise verweisen, wie Leibniz (Theod. III, 266 f.) die göttliche Gerechtigkeit und Güte mit der Vorstellung einer ewigen Verdammniß in Einklang bringt. Mit Hilfe eines tiefer ausgebildeten Begriffs der creatürlichen Freiheit läßt sich diese Deduction noch weit befriedigender, als bei Leibniz, gestalten, wie denn bereits Schelling's Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit treffliche Andeutungen darüber enthält. Freilich muß man alle roh sinnlichen Vorstellungen von den Höllenqualen, überhaupt alle Vorstellung von äußerlich angethanen Martern ein für allemal aufgeben: diese sind und bleiben eben so unwahr, wie Gottes unwürdig.

herzustellenden Gottesreiche weder in jenen dunkeln Mittelzustand, noch weniger in das vollendete Leben selbst, für das und in das der Mensch eben erst geboren werden soll, sondern einzig und allein in das diesseitige, irdische Leben fällt. Die Geburt in das Himmelreich, die Erziehung für das Himmelreich, welches das Geschlecht durch seinen Fall verscherzt hat, ist durch die Menschwerdung des göttlichen Sohnes dem Einzelnen eröffnet; verläumt er sie hier, so geht er ihrer auf ewig verlustig, nicht in Folge eines eigensinnigen Beliebens der göttlichen Schöpfermacht, sondern in Folge einer nothwendigen Entwicklung der ursprünglichen Schöpfungs-idee, vermöge deren das diesseitige Leben an sich schon die Bedeutung des ewigen hat. Die dereinstige Wirklichkeit des göttlichen Reiches wird als beginnend vorgestellt mit einem Weltgerichte, mit einer Scheidung des Guten und des Bösen; mit Recht, denn der Begriff dieses Reiches bringt es eben mit sich, daß alle seine Glieder nicht erst zum Guten sich entscheiden, sondern bereits zum Guten entschieden sind; während der Begriff jener Mittelzustände es mit sich bringt, daß das zum Guten oder zum Bösen Entschiedene bis zu jenem Momente der Reife des Ganzen aufbewahrt, und das erstere, da wo es noch durch die Sünde getrübt ist, von ihr gereinigt und geläutert wird. Die Bedeutung des irdischen Lebens dagegen beruht, philosophisch gefaßt, in letzter Instanz einzig und allein darauf, daß es als Schauplatz der Entscheidung menschlicher Individuen für das Gute oder für das Böse, der Geburt dieser Individuen in den Himmel oder in die Hölle, betrachtet wird. Der ungeheure Kampf der Weltgeschichte dreht sich um dieses Dilemma; er sinkt zu einem zweck- und inhaltslosen Spiele herab und die geschichtliche Erscheinung des Christenthums selbst verliert ihre göttliche Bedeutung und Würde, wenn man dieses Verhältniß des Individuums zum Ganzen und des Ganzen zur Ewigkeit verkennet, wenn man das diessei-

Anomalie keineswegs nöthigt, sondern die Menschheit überhaupt nicht als unsterblich, sondern gleich der Thierheit als sterblich, innerhalb dieser sterblichen Menschheit aber eine gleich unendliche Mannichfaltigkeit von Abstufungen, wie sonst allenthalben, zeigt, während der Begriff der unsterblichen Geisterwelt überhaupt außerhalb der Grenzen dieser äußeren Erfahrung fällt. — Die Frage also wird so zu stellen seyn: ob es wirklich eine innere, etwa eine unter der Kategorie göttlicher Offenbarung inbegriffene Erfahrung gibt, welche uns alle menschliche Individuen als unsterblich zu denken nöthigt, und wie diese Erfahrung mit jenem auch hier durch die äußere Erfahrung bestätigten Naturgesetze der Stetigkeit der Entwicklungsstufen in Einklang zu bringen ist.

Daß es nun, in der allgemeinen inneren Erfahrung des menschlichen Geschlechtes, und in dem, was wir im engern Sinne göttliche Offenbarung nennen, wichtige und bedeutende Momente gibt, welche für die Allgemeinheit der Fortbauer zu sprechen scheinen, kann durchaus nicht verkannt werden. Man hat die Gesamtheit dieser Momente, oder man hat, was man damit für gleichbedeutend achtet, „dasjenige Element des menschlichen Wesens, worauf die Empfänglichkeit des Menschen für die Wiedergeburt aus dem Geiste Gottes beruht,“ auf den Begriff einer göttlichen Ebenbildlichkeit zurückzuführen versucht (vergl. Müller's Rec. S. 755 ff.), und von dieser behauptet, daß sie, wenn sie auch nur in den durch das Christenthum geistig Wiedergeborenen eigentlich actualisirt werde, doch als Dynamis, als unentwickeltes, aber dennoch reales, pneumatisches Princip in jedem Menschen vorhanden sey, und die unsterbliche Zeitdauer seiner Persönlichkeit zur Folge habe. — Aber hier entsteht die Schwierigkeit, diese bloß potentialen Ebenbildlichkeit von jenem rein logischen oder metaphysischen Begriffe der Persönlichkeit zu unterscheiden, von welchem doch zuge-

standen wird, daß er die unvergängliche Zeitdauer nicht nothwendig in sich schließe. Hr. Müller scheint hier in der That in einigem Widerspruche mit sich selbst begriffen zu seyn, wenn er die Unmöglichkeit einer logischen Deduction der Unsterblichkeit aus dem reinen Begriffe der Persönlichkeit gegen Göschel und Fichte behauptet, und nichts desto weniger an gegenwärtiger Stelle die göttliche Ebenbildlichkeit mit der Persönlichkeit, für deren wesentliche Momente er (mit Recht) vernünftiges Selbstbewußtseyn und freie Selbstbestimmung hält, für identisch erklärt, und demzufolge auch (S. 758) ausdrücklich sagt, daß die Persönlichkeit es sey, auf der die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums beruhe. Allerdings kann nicht geleugnet werden, daß durch den reinen Begriff der Persönlichkeit eine gewisse Ebenbildlichkeit des Geschöpfes zum Schöpfer bewirkt wird; denn dieser Begriff ist eben die gemeinschaftliche Form, unter der sowohl das Geschöpf, als auch der Schöpfer existiren. Auch dieß kann nicht geleugnet werden, daß unmittelbar durch den Begriff der Persönlichkeit als solchen ein gewisser idealer Besitz eines Ewigen und Unbedingten gesetzt wird, welchen Besitz man, wenn man will (wiewohl wir diesen Ausdruck hier nicht für richtig halten), ein pneumatisches Princip nennen mag. Denn Persönlichkeit schließt Selbstbewußtseyn in sich, Selbstbewußtseyn aber ist nicht denkbar ohne den Besitz jener Allgemeinbegriffe (die Wissenschaft hat für sie das Kunstwort *Kategorien*), mittelst deren sich das Ich von seinem Anderen unterscheidet, und sich zugleich mit seinem Anderen unter eine gemeinschaftliche Vorstellung des Seyenden subsumirt, welche als solche, als Allgemeinbegriff, also als ein rein Formales und Negatives, den Charakter der Unbedingtheit und Unendlichkeit trägt. Aber den Besitz dieses formal Absoluten zur Bürgschaft einer unvergänglichen Zeitdauer machen wollen, würde offenbar auf jene Hypothese der Kategorien, auf jene rein apriorische

Unsterblichkeitstheorie zurückführen, deren Möglichkeit Müller Götscheln gegenüber mit Recht in Abrede stellt. — Wenn wir daher in der menschlichen Persönlichkeit allerdings in einem Umfange, der es zu rechtfertigen scheinen kann, wenn er als völlige, durchgehende Allgemeinheit ausgesprochen wird, Etwas finden, das uns, und das längst vor uns alle Völker und Geschlechter unabweislich auf den Gedanken einer über das irdische Daseyn sich hinaus erstreckenden Lebensfähigkeit und Lebensbestimmung Aller führt: so müssen wir uns doch beharrlich dagegen sträuben, dieses Etwas in den reinen Begriff der Persönlichkeit und in die durch diesen Begriff gegebene Ebenbildlichkeit mit Gott zu setzen. Eben so auch unterliegt die Vorstellung einer Empfänglichkeit aller Menschen für das Göttliche und für die Wiedergeburt aus dem Göttlichen mehrfachen Bedenklichkeiten, und möchte sich schwerlich als geeignet erweisen, die Hoffnung der Unsterblichkeit auch für Solche, die nicht bereits hier diese Empfänglichkeit bethätigt haben, darauf zu begründen. Denn auch abgesehen davon, daß in dieser Hinsicht die Fortdauer nur dann eine Bedeutung haben könnte, wenn man, was wir unsererseits nicht zu thun vermögen, die Möglichkeit einer Nachholung der hier versäumten Wiedergeburt im jenseitigen Leben zugeben wollte: so kann Empfänglichkeit, die bloße Potenz, etwas Reales, von der bloß logischen Möglichkeit Unterschiedenes, wie Müller will, doch wohl nur da bezeichnen, wo sie, sobald nur die äußern Bedingungen hinzutreten, in Energie, in Actus übergeht. Jene Herzenshärte aber, deren Christus mit so großem Rechte seine Zeitgenossen anklagte, und die ganz dieselbe auch unter den vorchristlichen Völkern war und unter den christlichen Völkern geblieben ist, besteht gerade in der Unempfänglichkeit gegen die äußerlich dargebotene Offenbarung, in der Unfähigkeit zur Wiedergeburt, auch wo alle äußern Bedingungen gegeben sind; wie denn die göttliche Liebe

Denen, so innerlich derselben begehren, dieses Aeußerliche nie und nirgends vorenthält. Das Gewissen und die dunkeln Regungen des Gottesbewußtseyns, von denen jedoch Müller zugibt, daß auch sie auf gewissen Stufen der Verwilderung fast ganz verschwinden, möchten in andern, gebildeteren Zuständen eben auch nicht überzeugender das Daseyn wirklichen, pneumatischen Principes erweisen, als etwa der instinctartige Respect der edlern Thiergattungen vor menschlicher Vernunft das Daseyn der Vernunft oder die Empfänglichkeit für Vernunft in jenen Thieren beweist. — Dagegen sind wir bereit, zuzugestehen und solches Zugeständniß gegen alle Einwürfe zu vertreten, daß es allerdings auch entsittlichte, versunkene Zustände gibt, wo dennoch im Innersten der Seele ein wahrhafter pneumatischer Funke glimmt. Hier ist wirklich eine reale Potenz zur Wiedergeburt vorhanden, oder vielmehr die Wiedergeburt ist an sich schon erfolgt (wie ja auch selbst die strengsten Dogmatiker wenigstens der protestantischen Kirche die Möglichkeit eines unbewußten, gleichsam latenten Glaubens zugeben und aus diesem Grunde das Nichten über Rechtfertigkeit oder Verwerfung vor Gott untersagen); und es ist von dem so Wiedergeborenen mit Zuversicht anzunehmen, daß er, wenn nicht in dieser Welt, so doch in dem Zwischenzustande von seinen Sünden vollständig wird gereinigt werden. Aber zwischen diesen und den biblischen Pharisäern und Schriftgelehrten, die zwar auch das Gesetz äußerlich kennen und befolgen, auch nach ihrer Weise ein Gewissen und Gottesbewußtseyn haben, ist die Kluft eine ungeheure, in Wahrheit eine viel gewaltigere, als zwischen letzteren und den zu thierischer Brutalität verbumpften Wilden.

Woher nun, — so müssen wir jetzt mit denen fragen, gegen die wir bisher gesprochen haben — woher nach diesem Allen, was so laut und vielseitig für eine Abstufung unter den Menschen zu sprechen scheint, durch

Theol. Stud. Jahrg. 1836. 21

welche die metaphysischen Räume zwischen den sterblichen Thieren und den unsterblichen Geistern mit logischer Stetigkeit ausgefüllt würde, dennoch die unter allen Menschen und allen Völkern so allgemein verbreitete Ahnung und Vorempfindung einer Fortdauer nach dem Tode, die unendlich verschieden freilich noch von der erhabenen christlichen Verheißung des ewigen Lebens ~~das~~ ^{des} Himmelsreichs, doch immer dahin mit ihr übereinstimmt, daß der leibliche Tod nicht das Verlöschen der menschlichen Seele als solcher, nicht bloß der selbstbewußten, sondern auch nicht der unbewußten Kindesseele seyn kann? Woher ausdrücklich auch in der biblischen Offenbarung die offenkundig ausgesprochene, oder als wahr vorausgesetzte Lehre von einem Hades, der alle Seelen aufnimmt, von Strafen und Belohnungen, die nach dem Tode alle Gerechten und alle Sünder treffen; woher endlich die schroffe und harte, aber in dieser Härte großartige und einfach erhabene Kirchenlehre von der absoluten Alternative zwischen ewiger Seligkeit und ewiger Verdammniß für alle Sterbliche? — Ref. würde das Princip, welches sein ganzes Forschen leitet und beseelt, das Princip der Ehrfurcht für die positive Offenbarung des Göttlichen in der Geschichte und im Christenthum verleugnen, wenn er hier bei den schroffen Aeußerungen, welche ihm früher der Gegensatz gegen die gewöhnlichen Ansichten, die er freilich auch jetzt noch unzureichend finden muß, eingegeben hatte, hartnäckig beharren wollte. Mögen alle einzelnen Momente dieser Offenbarung, aus denen die Gewißheit einer allgemeinen Fortdauer abgeleitet werden soll, sich noch so sehr ihrer eigentlichen Bedeutung und Beweisraft nach in Frage stellen lassen: die Gesamtheit dieser Momente bildet unter sich ein Ganzes, dessen überzeugender Wirkung schwerlich ein unbefangener Sinn widerstehen kann. Der Gegensatz ist anders zu stellen, als Ref. ihn in den kurzen, ängstlichen Andeutungen seiner früheren Aufsätze gestellt

hat; aber auch in dieser neuen Stellung bleibt die Wahrheit, die jenen Andeutungen zum Grunde lag, unverkürzt.

Der Einwand, der gegen die Annahme eines Doppelgeschlechtes der Menschen, eines, das sterblich, und eines zweiten, das unsterblich wäre, am nächsten liegt, ist der von der natürlichen Einheit der Gattung, wie diese vor Augen liegt und nicht bestritten werden kann, hergenommene. Hr. Müller drückt (S. 759) diesen Einwand so aus: Sollte durch die Wiedergeburt der Mensch erst unsterblich werden, so müsse dieselbe als eigentliche physische Umschaffung, als Naturverwandlung des Individuums angesehen werden. Diese aber könne nicht im Laufe des Lebens selbst, in demselben Momente, dessen wir uns als des Momentes geistiger Wiedergeburt bewußt sind oder bewußt zu seyn glauben, erfolgen; denn dann müßte es von ihm eine unmittelbare innere Wahrnehmung geben, die Niemand an sich gemacht hat. Es bleibe also nichts übrig als eine ursprüngliche Naturverschiedenheit anzunehmen, die zur Wiedergeburt befähige, oder davon ausschliesse. — Warum eine solche Annahme unstatthaft sey, sagt Müller nicht ausdrücklich; er scheint sie, als durch die Anschauung eines Jeden von selbst widerlegt, vorauszusetzen. Dieß nun hat insofern allerdings seine Richtigkeit, als der logische Gegensatz zwischen sterblichen und unsterblichen Geschlechtern und die Analogie der Natur selbst bei geringern Stufen unterschieden, eine ganz andere Verschiedenheit zu fordern, die Einheit der Gattung aber, die hier factisch vorhanden ist, ganz und gar auszuschließen scheint. Setzen wir die ursprüngliche Idee des Menschengeschlechts, so wie sie uns die biblische Offenbarung kennen lehrt, in ihrer irdischen Verleiblichung unsterblich, setzen wir diese als vollständig verwirklicht und nicht durch den Sündenfall getrübt und gestört: so werden wir neben diesem unsterblichen Geschlechte gar wohl zwar andere selbstbewußte und vernunftbegabte, aber dem Tod unterliegende Geschöpfe

denken können, ja, wenn es mit unsern obigen Bemerkungen sich richtig verhalten sollte, gewissermaßen sogar denken müssen; aber beide nun völlig abgetrennt von einander und verschiedene Gattungen bildend, das letztere Geschlecht dem ersteren, gleich den Geschlechtern der Thiere, nur etwa in milderer, freiwilliger Abhängigkeit, unterworfen und ihm dienend. — Es lohnt der Mühe, diese wenn auch vielleicht seltsam und abentheuerlich scheinende Hypothese noch etwas weiter zu verfolgen; sie kann, gleich manchen Hypothesen von ähnlichem Charakter, aufmerksam durchgeführt, vielleicht zu Resultaten führen und in ihnen sich aufheben, die annehmlicher als sie selbst erscheinen. Wird als Folge des Sündenfalls, auch dieß in Einkimmung mit Bibel und Kirchenlehre, die Unterwerfung des unsterblichen Geschlechtes unter den irdischen Tod gesetzt, so liegt nach jener Hypothese nichts näher, als hierin den Rückfall von der höhern auf die niedere Stufe des physischen Daseyns, und hiermit die Ausgleichung des Haupt- und Grundunterschiedes zwischen beiden neben einander lebenden Geschlechtern zu erblicken. Es ließe sich fragen, ob nicht manche Sagen der alten Völker von uralten Entzweigungen und Kämpfen des menschlichen Geschlechts und seiner Götter, ob nicht vielleicht namentlich die biblische Sage von den Göttersöhnen, den Enakim, die sich mit den Töchtern der Sterblichen vermischten und dadurch die Sündfluth herbeiführten, in dieser Annahme eine genüendere Deutung fänden, als sie bisher noch erhalten haben; es ließe sich ferner fragen, ob nicht der im Alterthum unleugbar weit schroffer, als in neuern Zeiten, unter allen geschichtlichen Völkern hervortretende Gegensatz von edlen und unedlen Geschlechtern, die unleugbare Thatsache, daß „von Anfang an Etwas (das Heiligste und Höchste) abgeschlossen, nur einem Theil der Menschen vertraut war, das sich erst allmählich wie von einem Mittel-

punkt aus verbreiten sollte a)"; ob nicht endlich gewisse Haupt- und Grundzüge der Racenverschiedenheit erst hier ihre eigentliche und wahrhafte Erklärung erhielten? Alles dieß können wir hier nur fragen und als Problem hinstellen, wir können den unendlichen, unendlich reichen Prospect, der sich' durch jene kühne Hypothese in die Geschichts- und Sagenwelt des Alterthums, in die Geheimnisse der Urreligion und der göttlichen Offenbarung eröffnet, hier nur flüchtig an unsern Augen vorübergehen lassen, aber dürfen nicht bei ihm verweilen. — Das Factum liegt vor, daß innerhalb dieser irdischen Schöpfung es nur Ein Geschlecht vernunftbegabter, selbstbewusster Individuen gibt; dieses Geschlecht lehrt die äußere Erfahrung uns als sterblich kennen, aber eine höhere innere Erfahrung weist uns auf eine ursprüngliche Bestimmung desselben zur Unsterblichkeit hin. Nach allem Vorhergehenden können wir jetzt die Frage nicht umgehen: ob dieselbe höhere Erfahrung, ob mit andern Worten die göttliche Offenbarung, die wir für den allein echten und wahrhaftesten Quell des Unsterblichkeitsglaubens erkennen, diese Bestimmung über das ganze Geschlecht zu erstrecken, und also der Annahme einer ursprünglichen Duplicität der Geschlechter, die nur durch Schuld des höheren und vollkommneren Geschlechts verschwunden wäre, zu entsagen nöthigt.

Man wird meinen, daß wir diese Frage bereits im Obigen beantwortet haben, da wir zugestanden, daß das Vorgefühl einer Fortdauer nach dem Tode sich als ein allgemeines Phänomen unter allen Menschen und Völkern findet. Dennoch bietet sich, unbeschadet dieses Zugeständnisses, auch so noch ein Ausweg dar, Betreffs der Bestimmung zur Unsterblichkeit einen Unterschied und Gegensatz unter den Geschlechtern der Menschen als vorhan-

a) Vergl. Schelling, über die Gottheiten von Samothrace. S. 96. 97.

den zu setzen; und, diesen Ausweg sorgfältig und aufmerksam zu prüfen, muß uns das Gewicht der Gründe auffordern, die, wie vorhin gezeigt, für das Vorhandenseyn solchen Gegensatzes logisch oder a priori sprechen. — Daß ein großer Unterschied ist zwischen einer Fortdauer nach dem Tode überhaupt, so etwa, wie die heidnischen Völker und auch die Juden, wenigstens der frühern Jahrhunderte, setzten, und dem ewigen Leben, wie es das Christenthum uns als die ursprüngliche, durch den Sündenfall zwar verscherzte, aber durch die Erlösung wieder hergestellte Bestimmung der Menschen kennen lehrt, dieß haben uns auch zwei von denen, die übrigens die frühern Aeußerungen des Ref. über diesen Punkt bekämpften, Fichte nämlich und Müller, zugestanden. Beide haben mit uns auf das Unzweideutigste das Bekenntniß ausgesprochen, daß das ewige Leben im christlichen Sinne, dasjenige, dessen eigentliche Actualität mit der Auferstehung beginnt und dessen Schauplatz das Himmelreich genannt wird, daß dieses die Wieb^{er}gebur^t im Geiste des Herrn voraussetzt, so daß alle diejenigen, in welchen diese Wieb^{er}geburt nicht erfolgt (die nach jenen Beiden freilich auch jenseits des Grabes noch soll erfolgen können), als von diesem Leben ausgeschlossen, dem ewigen Tode anheim gefallen zu betrachten sind. Nur daß dieser Tod nicht schlechthin von einer Vernichtung des ganzen Selbst, sondern wie auch *κόπος* im neuen Testament nicht selten gerab^ehin das Leben im Hades bezeichnet, von einer niedern Lebensstufe im Gegensatz jener unendlich seligen zu verstehen sey; — wiewohl Fichte wenigstens die Möglichkeit einer vereinstigen völligen Vernichtung solcher, die weder in diesem noch in jenem Leben zur Wieb^{er}geburt gelangen, im Hintergrunde zeigt ^{a)}. — Für uns stellt sich hier das Problem so: ob nicht die eben vorgetragene Hypothese dahin erwei-

a) Idee der Persönlichkeit. S. 170.

tert werden könne, daß, wenn jener Hergang, durch welchen das doppelte Menschengeschlecht zum einfachen ward, den unsterblichen Theil desselben zum sterblichen machte, er nicht vielleicht für den ursprünglich sterblichen Theil die umgekehrte Folge haben, und demselben, wenn nicht unsterbliches Leben im höchsten und eigentlichen Sinne, so doch eine gewisse Dauer über das Grab hinaus mittheilen konnte, mittheilen mußte? Die physischen Bedingungen der Existenz wurden durch jene Vereinigung für beide Gattungen die einen und selben: mußte nicht auch das Organ (wir wollen es, mit unsern Vorgängern in der Hadeslehre, den *Nervengeist* nennen), welches zunächst nach dem Tode die Basis der Fortdauer, und für die Wiedergeborenen den Anknüpfungspunkt zur leiblichen Auferstehung macht, mußte nicht auch dieses, oder mußte nicht diejenige *Stimmung* des Organs, wodurch die Fortdauer nach dem Tode vermittelt wird, auf die Nichtwiedergeborenen übertragen werden? — Mit dieser Annahme — wenn sich wirklich Forscher finden sollten, die sich durch ihre Kühnheit oder vielmehr durch die Kühnheit der Hypothese, auf der sie beruht, zurückschrecken nicht ließen — würde denn jene Behauptung Müller's, die er gewiß mit vielen Theologen und Philosophen theilt, gar wohl in Einklang zu bringen seyn: daß das eigentlich Bedingende, Begründende der Fortdauer nicht die bereits erfolgte Wiedergeburt, sondern die Fähigkeit, das Vermögen zur Wiedergeburt im Geiste sey. Ohne nämlich uns hier auf die schwierigen Fragen einlassen zu wollen (die jedoch durch jene Hypothese nicht schwieriger, sondern eher leichter würden), wiefern die Wiedergeburt, oder jene *reale* Möglichkeit zur Wiedergeburt, die wir oben von der bloß logischen Möglichkeit genau unterscheiden zu müssen glaubten, in Bezug auf jedes einzelne Individuum für eine Naturgabe, oder für ein frei Errungenes zu achten sey, und ob sie mit der leiblichen Geburt zugleich, oder erst im Laufe des irdischen Lebens erworben werde: können

wir doch so viel sagen, daß, die Gattung einmal als Eine gesetzt, das Vermögen der Fortdauer, und zwar dieses allerdings als reale, physische oder physiologische Potenz, eben darum als allgemein der ganzen Gattung zugetheilt zu denken ist, damit in denjenigen Individuen der Gattung, in denen die Wiedergeburt wirklich erfolgt, die nun (wegen der über die ganze Gattung gleichmäßig verbreiteten Gegenseitigkeit der Fortpflanzung) wenigstens nicht mehr als ursprünglich natur verschieden von den übrigen gesetzt werden können, die Wiedergeburt eine Basis nicht zwar zunächst für ihr Geschehen (denn geschehen kann sie, wie oben gezeigt, auf alle Weise nur diesseits des Grabes), aber doch für ihre Wirkung, nämlich die leibliche Auferstehung habe. Man kann nichts dagegen haben, wenn in diesem Zusammenhange von einer allgemeinen Bestimmung aller Menschen zum ewigen Leben gesprochen wird, nur daß freilich diese Bestimmung, die denn doch eigentlich nur eine abstracte, formale ist, wie sie denn auch nicht in allen Individuen das ewige Leben selbst, sondern nur die psychische Fortdauer zur Folge hat, von jener realen Bestimmung des höheren Geschlechts vor seiner Vereinigung mit dem niederen wohl zu unterscheiden bleibt. Eben darum darf auch jenes physiologische Moment der psychischen Fortdauer, obgleich die nothwendige Basis und Bedingung der leiblichen Wiedergeburt in den geistig Wiedergeborenen, doch nicht mit der realen Potenz jener Wiedergeburt verwechselt werden, welche einzig und allein der wiedergeborene, in dem leiblichen Elemente des Nerven Geistes gegenwärtige und wirkende, aber nicht mit diesem Elemente zu verwechselnde Geist ist. Wenn man daher auch in jener formalen Bestimmung aller Menschen zur Wiedergeburt und Unsterblichkeit die Bürgschaft für die psychische Fortdauer aller Einzelnen in jenem physiologischen Elemente bis zu dem Momente der Zerstörung oder Umschaffung aller irdischen Elemente, das heißt bis zum Momente

der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde finden kann: so kann man doch keineswegs mit gleichem Rechte die Bürgschaft für die leibliche Auferstehung auch der Nichtwiedergeborenen in dem Momente dieser neuen Schöpfung darin finden. Wohl aber bietet sich, in Bezug auf das Naturverhältniß des irdischen Lebens zu der Fortdauer, welche die Menschen nach dem Tode zu erwarten haben, eine naturphilosophische Analogie dar, die vielleicht über die gesammte Frage, namentlich über ihre physiologische Seite, noch ein eigenthümlich neues Licht verbreiten kann. Die Pflanzenwelt, das vegetabilische Reich gibt uns das Beispiel, wie zunächst zwar der Lebensverlauf der Pflanze an den Kreislauf der Jahreszeiten gebunden ist und mit diesem sich vollendet, wie aber in den höheren Gattungen das Individuum diesen Kreislauf, obgleich er auch in ihm noch der Kreislauf seiner regelmäßigen Lebensfunctionen bleibt, überdauert und diesen Kreislauf mehrmals durchmacht. So, kann man sagen, ist die körperliche Natur des Menschen zunächst nur für den einmaligen Verlauf des irdischen Lebens bestimmt; durch die Macht des Geistes erhält das Individuum eine Dauer über diesen Verlauf hinaus, und demnach geht jener Kreislauf seinen Gang; und sein Abschluß bildet ein nothwendiges Moment in dem Gesamtleben des Individuums.

Von der hier kürzlich entworfenen Gestalt der Lehre über die Fortdauer hegt Ref. nun alles Ernstes die Ueberzeugung, daß sie nicht nur mit den Aussprüchen und Winken der Offenbarung im vollkommensten Einklange steht, sondern auch das vielleicht einzig mögliche Auskunftsmittel ist, den Inhalt der christlichen Offenbarung und der Kirchenlehre mit dem Völkerglauben der heidnischen Welt zu einer Totalanschauung von echtem und wahren Gehalt zu vereinigen. Daß der Völkerglaube nur eine psychische Fortdauer, und diese zwar mehr oder minder, je nach der geistigen Tüchtigkeit und Bildungsstufe der einzelnen Völ-

ter, genau in der Weise der für uns als wahr erkannten biblisch-mystischen Hadeslehre kennt, die Auferstehung nicht, oder nur in schwach aufdämmernden Vorblicken in den christlichen Offenbarungsinhalt, ist schon von Andern bemerkt worden a). Die Annahme einer endlichen Vernichtung auch der so fortbauernben Seelen ist diesem Völkerglauben, da wo er zum ausdrücklichen philosophischen Bewußtseyn erhoben ward, keineswegs fremd; sie bildet bekanntlich einen ausdrücklichen Lehrsaß, z. B. der stoischen Schule; dem unphilosophischen Religionsglauben aber stand sie gerade eben so nahe und eben so fern wie die Annahme einer unvergänglichen Dauer, die eben so wenig wie jene in den Vorstellungen vom Hades ausdrücklich enthalten war. Von der Lehre der Seelenwanderung hat vor Kurzem F. von Meyer b) geistvoll nachgewiesen, wie sie in dem grob materiellen Sinne, in welchem das spätere Alterthum sie nahm, wenigstens von einer Seite her, nur ein Mißverständniß älterer, wahrhafter Vorstellungen über die Gestalt des Lebens im Hades ist, wiewohl sie, wie wir nachher bemerken werden, auch noch eine andere Seite hat. — Aber höchst denkwürdig ist es, wie allmählich im Laufe der Zeit auch auf diesem Gebiete die Sonne des Christenthums, noch ehe sie selbst aufstieg, ihre Strahlen voraussandte und die Ahnung einer, jedoch ausdrücklich nur den Geweihten und durch den Geist Gereinigten vorbehaltenen Zukunft anderer Art, als jene nichtige und schattengleiche im Hades erweckte c). Ref. hat schon früher wiederholt der griechischen Mysterienlehre gedacht. Daß diese die Hoffnung einer, doch erst nach vielfachen Reinigungen

a) Unter Andern neuerlich von Fichte, a. a. O. S. 175.

b) Blätter für höhere Wahrheit, IX. S. 244 ff.

c) — τὴν τελειήν, ἥς αἱ μετέχοντες περὶ τὴν τοῦ βίου τελειότης, καὶ τοῦ συμπαντος αἰῶνος, ἡδονῆς καὶ κινήσεως ἔχουσιν. Isocr. Paneg. 6.

der Seele zu erlangenden a) ausschließlichen Seligkeit der Geweihten weckte, ist und bleibt ein höchst bedeutender Zug; wenn auch freilich zugegeben werden muß, daß an ein eigentliches Dogma, durch welches das Loos dieser Seligen als leibliche Auferstehung bezeichnet und von dem Aufenthalte im Hades ausdru~~ck~~ unterschieden worden wäre b), eben so wenig gedacht werden darf, wie anderseits an ein ausdrückliches Dogma über die Vernichtung der Ungeweihten c). Ueberhaupt wurde dort nichts in dogmatischer Form gelehrt, sondern alles in Bildern und Sagen, die ihrerseits wiederum nicht einen abstract verständigen Sinn hatten, sondern einen höchst vieldeutigen inhaltschwangern. Auch dieses selbst ist nicht als Dogma, sondern nur als Bild zu fassen, wenn die Einweihung in die Mysterien als Bedingung der Seligkeit genannt wird; man könnte aus der freiwilligen Enthaltung des Sokrates von dieser Einweihung schließen, daß er solchem dogmatischen Mißverstände, der sich unter den Griechen damaliger Zeit, eben so wie später in ganz verwandter

-
- a) Auch äußerlich sinnen bekanntlich alle Mysterien mit Reinigung an. Vergl. Kreuzer Symbolik 4. Bd., S. 347 und die daselbst angeführte Stelle: Clem. Alex. Strom. V. p. 689.
 - b) Vielmehr wird namentlich in Dichterstellen der Aufenthalt auch der Geweihten und Seligen (die *μακάρων νῆσοι* nach Pind. Ol. II. Plat. Gorg. 523 u. f. w.) ausdrücklich in den Hades verlegt. Vergl. z. B. Hom. Hymn. in Cer. v. 487 sqq. Soph. ap. Plat. de aud. poet. p. 81. Wyttenb. Insbesondere aber gehört hieher die Art und Weise, wie in den Färschen des Aristophanes der *ζογὸς μυστῶν* im Hades eingeführt wird.
 - c) Wenn Müller (S. 721) gegen die frühern Aeußerungen des Ref. (die gegenwärtigen würden dadurch ohnehin nicht getroffen werden) die Bemerkung macht, daß von den Ungeweihten gelehrt worden sey, sie liegen *ἐν ποτῆρει*, so ist auch dieß nicht für einen authentischen Ausdruck der Mysterienlehre zu nehmen, sondern nur für platonische (Phaed. p. 69) Interpretation dessen, was nach Platon's eigenem Ausdrucke (*ἀολιτροδοαί*) die Mysterien in Räthselworten gaben.

Weise unter den Christen, in Bezug auf die rein äußerliche, historische Seite ihres Glaubens, zu zeigen begann, entgegenarbeiten wollte. Dagegen finden wir bei Platon die unzweideutigen Spuren auch einer speculativen Verarbeitung jener Lehre, einer solchen, die ausdrücklich zwischen dem Daseyn im Hades und der Wiedergeburt in die Leiblichkeit unterschied ^{a)} und ähnliche Spuren zeigen sich bekanntlich auch in der jüdischen Philosophie und Religionslehre jener Zeit, in der unser Heiland auftrat.

Was nun aber die eigentliche, neutestamentliche Bibellehre betrifft, so müssen wir auch hier mit der Bemerkung beginnen, die, obgleich sie nach den tiefern Einsichten, die unsere Zeit gewonnen hat, nicht mehr neu seyn sollte, doch noch allzuoft außer Acht gelassen wird, daß man in ihr so wenig, wie in den Quellen und Urkunden der alten Völkerreligionen, ein eigentliches direct ausgesprochenes Dogma zu suchen hat. Das Werk Christi war nicht, ein wissenschaftlich in sich abgerundetes System vorzutragen, son-

a) Wir finden bei Platon, meist in Mythen, hin und wieder aber auch in wissenschaftlichem Zusammenhange, (z. B. Phaed. p. 70. — die classische Stelle aber ist der Mythos im zehnten Buche der Republik) Andeutungen einer Seelenwanderung, die, theilweise schon in älterer, besonders Pythagorischer Geheimlehre begründet, wohl zu unterscheiden ist von jener Seelenwanderungslehre, in der wir mit Meyer das caput mortuum der echten Hadeslehre als solcher erkennen. Platon unterscheidet ausdrücklich zwischen den Schicksalen der Seele im Hades und jener Wiedergeburt ins Erdenleben; letztere ist daher bei ihm unstreitig der freilich noch mangelhafte und missverstandene Ausdruck für die dunkel geahnete Auferstehung des Leibes. Irrten wir jedoch nicht, so enthält der Mythos am Schlusse des Phädon schon eine gereinigtere Ansicht über die dereinst verklärte Leiblichkeit, und bezeichnet einen wesentlichen Fortschritt über jene Ansicht hinaus, welche der Mythos im zehnten Buche der Republik darstellt. Die Ansicht von der Nothwendigkeit eines unablässigen Wechsels der Seelenzustände und Weltgestaltungen klingt jedoch auch noch bei den ältesten christlichen Platonikern, z. B. bei Origenes, durch.

bern es bestand, von seiner theoretischen Seite betrachtet, darin: durch gewaltige, die Seele in ihren innersten Tiefen erfassende und aufregende, mit Gotteskraft zum Himmel sie emporziehende Räthselworte die Menschen zur Gebärung des Bewußtseyns der ewigen Wahrheit aus dem Mütterschooße ihres Geistes heraus zu befruchten. So nun sehen wir dieses Bewußtseyn allerdings schon in den Aposteln, namentlich in dem Größten unter ihnen, dem Apostel Paulus, zu Tage kommen; ihre Schriften bilden eine zwar nicht streng dogmatische aber doch theoretische Grundlage, über der später das große Gebäude der Kirchenlehre aufgeführt werden konnte. Aber auch in Bezug auf diese Schriften erfordert es eines anderen Verfahrens, und einer Kunst der Auslegung anderer Art, als jener rein logischen Interpretation, die etwa bei der Auslegung positiver Gesetzbücher an ihrem Plaze seyn mag, wenn ein Jurist den in ihnen gegenwärtigen Lehrgehalt aus ihnen herausziehen will. — Nur in diesem Sinne konnte Ref. jene Behauptung wagen, daß das Doppelgeschick der Menschen in Bezug auf Vernichtung oder Auferstehung Bibellehre sey; eine Behauptung, deren früheren schroffen Ausdruck er übrigens nicht mehr vertreten mag. Ihre volle Gültigkeit hat dieselbe, — dieß bleibt noch jetzt des Ref. Ueberzeugung, — zunächst allerdings nur der neologischen Meinung von der Apokatastasis gegenüber. Daß aber, die Schriftwidrigkeit dieser Meinung zugegeben, — wie denn bei aufmerkssamer Schriftforschung gewiß kein unbefangener und aufrichtiger Theolog auf die Länge sich wird enthalten können, sie zuzugeben a) — als Gegensatz

a) Geschichtlich kann als ein merkwürdiger Umstand dieser bemerkt werden, daß aller Zweifel der älteren Kirchenlehrer an der Ewigkeit der Verwerfung von platonischer (neoplatonischer) Philosophie ausging (Petav. de theolog. dogm. III. p. 106.), daß aber Platon selbst auf das ausdrücklichste diese Ewigkeit lehrt. Gorg. p. 525. Phaed. p. 115.

zu ihr die Schrift nicht, oder nicht allein, die Verdammnis zu ewigen Höllestrafen meinen könne. Dieß läßt sich allerdings nicht aus direct dogmatischen Stellen auf dem Wege rein logischer Interpretation, sondern nur mittelst einer das Ganze mit dem Geiste erfassenden Exegese darthun. Und auf diesem Wege nun ist Ref. allerdings zu der klaren und festen Ueberzeugung gelangt, daß die Schrift, und zwar am anschaulichsten der Erlöser selbst, mit minder deutlichem Bewußtseyn und theilweise noch in unzureichende Zeitvorstellungen verhüllt, aber dem eigentlichen, inneren Wesen und Geiste nach auch die Apostel, nicht einen einfachen, sondern einen doppelten Gegensatz zur *ζωή αἰώνιος* lehren. In gewissem Sinne zwar würde schon der altkirchlichen Orthodorie zufolge dieser doppelte Gegensatz zugegeben werden müssen, da auch nach ihr der Zustand der Nichtwiedergeborenen im Hades vor dem Tage des Gerichtes unmöglich einer und derselbe seyn kann mit dem Zustande nach jener ἀνάστασις καὶ λύσεως, welche Joh. 5, 29. den Uebelthätern verkündigt. Aber unsere Behauptung erstreckt sich allerdings auch dahin, daß, auch nach der Auferstehung des Gerichts einen Unterschied und zwar hier einen Unterschied, wie von Seyn und Nichtseyn, anzunehmen, zwischen den nur nicht Wiedergeborenen, und solchen, die zu jenem Feuer verdammt werden, welches den Teufeln und seinen Engeln bereitet ist, — entweder für ausdrücklich schriftgemäß, oder wenigstens nicht für schriftwidrig gelten kann. Daß eine ewige Verdammnis im letzteren, also im eigentlichen und strengen Sinne in der Schrift gelehrt werde, ist unleugbar und würde von Herrn Müller (S. 751 f.) mit vollem Rechte gegen Ref. urgirt worden seyn, wenn dieser es je geleugnet, und nicht vielmehr schon damals ausdrücklich behauptet hätte. Aber zuvörderst kann Ref. nicht zugeben, daß die einfache Verkündigung der *ζωή αἰώνιος* und der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, wie sie den eigentlichen Hauptinhalt oder so zu sagen den Grund-

stamm des Evangeliums ausmacht, als solche schon den Gegensatz der ewigen Verdammniß in sich schließt. Einen Gegensatz schließt sie allerdings allenthalben und jederzeit in sich; mit Donnerworten, gegen die auch der hartnäckigste Anhänger der Apokatastasis sein Ohr nicht immer wird verstopfen können, werden, namentlich in den drei synoptischen Evangelien, so oft den echten Jüngern das Himmelreich verkündigt wird, die Widerspenstigen davon ausgeschlossen. Aber diese Ausschließung ist keineswegs überall mit der Drohung ewiger Höllestrafen verknüpft; sie tritt vielmehr in der Regel nur als einfache Verneinung des ewigen Lebens, a) und nur an einzelnen Stellen zugleich als Androhung positiver Uebel auf. Man gehe diese Stellen durch und man wird finden, daß in allen entweder die positiven Uebel bequem auf die rein psychischen Zustände im Hades, die aber nicht als ewige zu fassen sind, gedeutet werden können, oder aber daß positivere Sünden, b) als die negative Sünde der Nichtwiedergeburt ist,

- a) Es ist in dieser Beziehung gewiß merkwürdig, wenn die Worte $\zeta\omega\eta$, $\zeta\omega\eta$ $\alpha\lambda\omega\nu\omicron\varsigma$ fast allenthalben ohne Artikel vorkommen (in den wenigen Stellen, wo der Artikel dabei steht, z. B. 1 Joh. 1, 1. u. a. macht es der Zusammenhang nothwendig); ein charakteristischer Zug, der leider in der lutherischen Uebersetzung verwischt ist, ohne Grund, da der deutsche Sprachgebrauch allenthalben das Gegentheil gestattet hätte. Mit dem Artikel gesetzt, würde die $\zeta\omega\eta$ als ein Vorausgesetztes, im Grunde von selbst sich Verstehendes erscheinen, dessen etwa nur Einzelne durch eine besondere Schuld verlustig gehen; ohne Artikel aber bezeichnet es die besondere Gabe, die nur durch Wiedergeburt im Geiste den Sterblichen gewonnen wird. — Ein anderer Fall tritt in Bezug auf den (in den synoptischen Evangelien, wie jener im Johanneischen, vorherrschenden) Ausdruck η $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$ $\tau\omega\nu$ $\omicron\upsilon\gamma\alpha\tau\omega\nu$. Hier steht der Artikel, um zu bezeichnen, daß das Reich, in welches Christus einführt, dasselbe ist, welches den Juden längst durch ihre Propheten verkündigt, und von ihnen erwartet war.
- b) Solche, wie sie Ephes. 6, 12. $\tau\alpha$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\kappa\omicron\sigma\mu\eta\varsigma$ genannt, und dem $\alpha\lambda\mu\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\alpha\gamma\kappa$ ganz eben so entgegengestellt werden, wie sonst das Göttlich-Pneumatische.

vorausgesetzt werden, und mithin die Folgerung von ihnen auf die übrigen Stellen, wo jener Uebel nicht gedacht wird, unstatthaft bleibt. Es hängt dieser Punkt auf das engste zusammen mit einem andern von unendlicher Wichtigkeit, den wir hier nur andeuten können, aber dereinst auszuführen versuchen werden. Man hat bisher das Christenthum — und auch die bisherige Kirchenlehre (die protestantische mehr noch, als die katholische) ist in dieser Einseitigkeit befangen; sie völlig zu überwinden, scheint einer zukünftigen Entwicklungsperiode der christlichen Religion und Kirche vorbehalten — man hat dasselbe viel zu einseitig von einem so zu sagen geistig-pathologischen und medicinischen Gesichtspunkte aufgefaßt. Man will in ihm nur den Gegensatz gegen die Sünde, gegen die verdorbene Menschheit, die Wiederherstellung eines Ursprünglichen erblicken, während es sich doch eben so sehr, oder mehr noch, als die Schöpfung eines völlig Neuen, als die Aufschließung eines göttlichen Reiches, welches der gemeinen Menschheit nicht sowohl entfremdet, als vielmehr um ganze Weltenweiten über sie erhaben ist, ankündigt. In den Evangelien selbst, in den Reden des göttlichen Erlösers herrscht durchaus dieser letztere Gesichtspunkt vor dem ersteren vor. Die Begriffe der Sünde und der Erlösung von der Sünde spielen in denselben nur eine untergeordnete Rolle; ja es läßt sich fragen, ob jene ἀμαρτωλοί, welche hin und wieder in dem Evangelium vorkommen, wirklich für Sünder im Sinne der Kirchenlehre und insonderheit des neuern protestantischen Pietismus zu nehmen sind, und nicht vielmehr meist nur in ironischem Gegensatze gegen pharisäische Tugend so genannt werden; ob sie also nicht der That nach dieselben sind mit jenen πρωτοῖς τῷ πνεύματι, welchen das Himmelreich versprochen wird. In den Evangelien ist das Substantielle durchaus die Verkündigung des Himmelreichs und des ewigen Lebens ohne den Gegensatz der Sünde; also das, was man spä-

ter die Heiligung genannt hat; die Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung ist das Accidentelle; sie setzt die Heiligung voraus, und nicht umgekehrt Heiligung die Rechtfertigung. In den Episteln freilich, wenigstens in den Paulinischen, scheint sich das Verhältniß umzukehren; wenigstens tritt hier die Anschauung des Positiven der Sünde, von welchem das Christenthum erlösen soll, mehr in den Vorgrund, wie denn auch hier erst der alttestamentlichen Lehre von dem Sündenfall, durch welchen der Tod in die Welt gekommen, ausdrücklich gedacht wird. — Wie aber nur beide Seiten der Heilslehre vereint das ganze Christenthum ausmachen, wie die Rechtfertigung zwar die Wiederherstellung dessen ausdrückt, was in der ursprünglichen Schöpfung des höhern Menschengeschlechts verloren gegangen, oder die Ergänzung dessen, was dort unvollständig verwirklicht worden war, die Heiligung aber den Gegensatz gegen die niedere, bloß fleischliche und psychische Menschennatur, die durch Christus und seinen Paraklet zur pneumatischen erhoben werden sollte: so können wir hinsichtlich des Schicksals der Seele nach dem Tode die Heilslehre nur dann erschöpfen finden, wenn auch in diesem Theile derselben sich beide Seiten spiegeln, das heißt, wenn Christus eben so sehr als derjenige gefaßt wird, welcher durch Mittheilung Seines Geistes der gläubigen Seele die wahrhafte Unsterblichkeit verleiht, wie als Der, welcher durch Sein Leiden und Seinen Tod die unsterbliche, das Kreuz ihres Erlösers auf sich nehmende Seele von der Strafe ihrer Sünden befreit.

Manche, die unserer bisherigen Betrachtung aufmerksam gefolgt sind, werden vielleicht mehrfach schon dadurch an jenen Gegensatz von *ψυχή* und *πνεῦμα* erinnert worden seyn, der, im neuen Testamente unstreitig wohl begründet und namentlich in der Paulinischen Lehre als psychologische Grundanschauung allenthalben vorausgesetzt, in der christlichen Gnosis und Mystik zu allen Zeiten eine

so bedeutende Rolle gespielt hat, und nicht selten auch ausdrücklich als Gegensatz des Sterblichen und des Unsterblichen im Menschen ausgesprochen worden ist. Wir gehen nicht so weit, zu behaupten, daß bereits im N. T. dieser Gegensatz eine Eintheilung der Menschen begründe und daß einem Theile derselben das *πνεῦμα* ausdrücklich abgesprochen werde, wiewohl aus der schwer zu leugnenden Begriffsideutität dessen, was 1 Thessalon. 5, 23, Hebr. 4, 12. u. a. im Menschen *πνεῦμα* genannt wird, mit dem *πνεῦμα ἅγιον*, welches Christus seinen Jüngern mittheilt, solches allerdings geschlossen werden könnte. a) Aber daß der gnostische Gegensatz von *πνευματικοί* und *ψυχικοί*, daß die in der älteren christlichen Kirche so häufig vorkommende Lehre von der Sterblichkeit der *ψυχή* und der nur durch das *πνεῦμα* dem Menschen zu Theil werdenden Unsterblichkeit schriftwidrig sey, davon können wir uns auf keine Weise überzeugen. Auch ist diese Lehre unsers Wissens von der Kirche nie ausdrücklich als Häresis verworfen worden; sie ist nur allmählich in Vergessenheit gekommen, und dieß zwar, wie wir uns ohne große Schwierigkeit nachweisen zu können getrauen, hauptsächlich durch Einfluß des in der alexandrinischen Schule vorherrschenden Platonismus. Nur die Speculation war es, die zu der Meinung verleitete, die Seele sey vermöge ihres Begriffs, ihrer Natur und Substanz nach unsterblich; der rein christliche Glaube als solcher hätte immer nur aussagen können, daß sie durch göttliche Gnade unsterblich werde; was auch Einige der angesehensten Kirchenlehrer selbst von den Engeln behauptet

a) Im Grunde sprechen die berühmten Worte 1 Cor. 15, 45 seqq. *ἐστὶν ὁ πρῶτος ἀνθρώπος Ἀδάμ ἐν ψυχῇ ζῶσα· ὁ ἕxατος Ἀδάμ ἐν πνεύματι ζωοποιού· κ. τ. λ.*, den Gegensatz der beiden Menschengeschlechter, des psychischen sterblichen und des pneumatischen unsterblichen, so deutlich aus, als es bei der nicht dogmatischen Beschaffenheit des N. T. nur irgend erwartet werden kann.

ten. a) Daß aber gerade in diesem Punkte die philosophische Speculation der damaligen Zeit durchdringen und auf das Dogma der Kirche bestimmend einwirken konnte; daß selbst solche Kirchenlehrer, die, wie Augustinus, in so manchen andern Punkten sich von ihrem Einflusse befreiten und dem echt christlichen Elemente, da wo es im Gegensatz zu ihr stand, Bahn brachen, doch hier von der Speculation befangen blieben: dieß erklärt sich ohne große Schwierigkeiten aus dem Umstande, daß ja auch das Christenthum eine psychische Fortdauer anerkannte und lehrte, welche Fortdauer, wenn die Speculation noch nicht weit genug gereift war, um aus sich selbst diesen Unterschied zu finden, gar leicht mit eigentlicher Unsterblichkeit verwechselt werden konnte. Dieselbe Unreife der Speculation ließ es auch zu keinem deutlicheren Bewußtseyn über die Beschaffenheit des Unterschieds von *ψυχή* und *πνεῦμα* kommen; man wurde sich nicht recht darüber klar, ob man ihn als einen Unterschied von Substanzen oder von Kräften in einer und derselben Substanz fassen, ob man Geist und Seele für nothwendig zu einander gehörig oder für gegenseitig einander ausschließend halten sollte, da die Speculation noch nicht weit genug vorgeschritten war, um den Unterschied beider als einen Unterschied von Potenzen oder von dialektischen Begriffsstufen erkennen zu lehren. Auch hier, wie überall, gab das Christenthum nur eine großartige Andeutung der Sache, die Auslegung, die Erklärung und das wissenschaftliche Verständniß blieb dem forschenden Geiste des Menschen überlassen, und dieser bedurfte, um es zu seiner vollen Befriedigung zu finden, einer höhern Reise, als jenes frühe Zeitalter erreicht hatte. b)

a) Vergl. Petav. III. p. 16 seqq.

b) Da es uns die Grenzen dieser Abhandlung nicht verstatten, auf die Art, wie dieses wichtige Thema in der ältern Zeit des Christenthums behandelt wurde, weiter einzugehen, so verweisen wir hier auf Dishausen's Abhandlung über die Lehren der griechischen Kir-

Wenn wir nach diesem allen in christlich-theologischer Beziehung unsere Lehre wesentlich auf die Totalanschauung des Evangeliums und was sich geschichtlich daran reiht, im Ganzen und Großen begründen: so fehlt es doch keineswegs an einzelnen biblischen Stellen oder größeren Parteen, von denen wir bei einer vollständigen wissenschaftlichen Ausführung derselben Gebrauch machen könnten und machen würden. — Schon bei einer früheren Gelegenheit haben wir in dieser Beziehung der Rolle gedacht, welche in dem Evangelium Judas Ischarioth spielt, welcher offenbar von unserm Herrn als der Repräsentant einer ganz andern Klasse von Sündern, als die Juden und die Heiden waren, die ihn kreuzigten, behandelt wird. Der Weheruf über den Menschen, „dem es besser war, wenn er nie geboren ward“ (Matth. 26, 24.), hat wahrlich noch eine andere Bedeutung, als der Weheruf über Jene, denen besser ist, wenn sie nicht gebären oder säugen (Matth. 24, 19. Luc. 23, 28. 29.); nur Jener, aber nicht Diese, heißt *διάβολος* (Joh. 6, 70.) und *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* (Joh. 17, 12.); denn nur von ihm heißt es: Wer mein Brodt ißt, der tritt mich mit Füßen (Joh. 13, 18.) — Wenn also Müller die Stellen der Schrift, in denen unleugbar eine ewige Verdamniß gelehrt wird, gegen uns gebrauchen zu können glaubt, so halten wir uns berechtigt, eben diese Stellen zur Bestätigung unserer Ansicht zu gebrauchen, weil nämlich gerade sie auf das Klarste zeigen, daß die in ihnen verkündigte Hölle nicht alle die aufnehmen kann, welche das Evangelium von dem Himmelreiche ausschließt. Freilich bleibt hier noch der Einwand, daß wir den Buchstaben einer oder der andern Stelle gegen uns haben, z. B. Joh. 5, 28, wo die zur Auferstehung des Lebens oder des Gerichts Berufenen *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* genannt werden. Aber

Gebodet von der Unsterblichkeit, in der Sammlung seiner kleinern Schriften.

wenn man einmal die Untersuchung von dem Geiste der Schrift zu ihrem Buchstaben hinüberzieht, so möge man bedenken, daß streng genommen auch dieser Buchstabe nicht gegen uns spricht. Denn unter jenen „Allen“ können doch unstreitig nur die verstanden werden, die zur Zeit des Gerichts wirklich noch in den Gräbern sind; werden aber die Seelen der Nichtwiedergeborenen entweder vor, oder bei dem Weltuntergange vernichtet, so sind sie in dem Momente der Auferstehung gar nicht mehr.

Von solchen Stellen aber, die wir als positiv für unsere Ansicht sprechende betrachten, wollen wir jetzt noch zwei anführen und sie, so viel an uns ist, der aufmerksamen Erwägung der Theologen anheimgeben. Die erste derselben ist die Parabel von den Hochzeitgästen in der Gestalt, wie sie Matthäus (22, 2—14.) erzählt. a) Wer, der die Worte des Göttlichen auch nur mit einiger Ehrfurcht anhört, wird hier den doppelten Gegensatz gegen die Erwählten, den erst die, welche die Botschaft verachteten, dann der, welcher zwar erscheint, aber nicht in hochzeitlichem Kleide erscheint, bilden, für müßig halten? Nun aber bemerke man die erhabene Paradoxie, die freilich dort im Bilde leicht als eine furchtbare Härte erscheinen kann. Die, welche die ausgesandten Boten nur nicht angehört

a) Ob die Parabel bei Lukas 14, 16—24. eine und dieselbe mit jener ist oder eine andere, muß dahingestellt bleiben. Im ersteren Falle wäre sie offenbar bergestalt verstümmelt, daß ihre eigentliche Bedeutung ganz verloren gegangen wäre, nicht nur durch Weglassung des Schlusses, sondern auch durch Weglassung jener bedeutsamen Steigerung der Botschaft und des wichtigen Zuges, daß Einige der Geladenen die Knechte mißhandeln und töbten. Indes sprechen viele Umstände für die Identität, und dann kann kein Zweifel darüber seyn, daß wir bei Matthäus die richtige und vollständige Auffassung haben. Wie denn überhaupt dieses Evangelium vor allen andern sich durch Treue und Vollständigkeit der Reden des Erlösers auszeichnet, und die Vermuthung Schleiermacher's gewiß nicht ohne Grund ist, daß es ursprünglich nur aus diesen Reden bestand, und der erzählende Theil später hinzugethan ward.

hatten, läßt der Herr ihres Weges ziehen und kummert sich nicht um sie; die Mörder überzieht er mit Krieg und vertilgt sie; den schlecht Bekleideten aber läßt er, — offenbar die schärfste und bitterste Strafe — in die finstre Kammer werfen, wo das Heulen und das Zähneklappern ist. Was kann dieses Gleichniß sagen wollen? Was sonst, als daß es eine doppelte Ausschließung vom Himmelreiche gibt; indem erstens alle diejenigen ausgeschlossen bleiben, welche dem Rufe des Herrn gar nicht folgen, und wohl gar die Boten, die er aussendet, — nicht aus teuflischer Bosheit, sondern aus Unwissenheit und aus Unwillen über ihre Zudringlichkeit, — verspotten und tödten; zweitens aber diejenigen, welche, wie Judas Ischarioth, zwar beim Feste erscheinen und von dem Brodte des Lebens, welches der Herr ihnen vorsetzt, genießen, aber sich dieses Genusses unwürdig zeigen. Nur gegen die Letzteren, aber nicht gegen die Ersteren, sind die biblischen Worte gesprochen, welche zugestandener Weise allenthalben für die Androhung der eigentlichen Höllestrafe gelten; die Ersteren bleiben damit verschont, aber nicht etwa, wie es die falsche Humanität unserer Tage gern deuten möchte, um sie noch durch irgend eine Hinterthür zum Gastmahl einzulassen, da ja ein Theil von ihnen bereits getödtet ist, die Andern aber (V. 8.) ausdrücklich für unwürdig erklärt werden. Welches Loos demnach für diese übrig bleibt, mag ein Jeder sich selbst beantworten.

Die zweite Stelle der heil. Schrift, von der wir hier zeigen wollen, daß sie erst durch unsere Lehre eine wahrhaft genügende Erklärung gewinnt, ist die bekannte Paulinische im Römerbriefe, welche die Behauptung enthält, daß das Gesetz es sey, wodurch erst im Menschen die Sünde zur Sünde werde. Wir wollen uns hier nicht aufhalten mit der Bestreitung der bisher versuchten Erklärungen dieser schwierigen Stelle; um so weniger, als wir wohl als zugestanden voraussetzen dürfen, daß die meisten

derselben entweder selbst etwas Künstliches und Gezwungenes behalten, oder in der zu erklärenden Schrift eine gewisse Künstlichkeit und Geschrobenheit des Ausdrucks und der Gedankenverfettung übrig lassen, die dem Paulus, der freilich hier, wie mehrfach anderwärts, von einiger Unbehüllichkeit und Verworrenheit im Ausdrucke seiner tiefen und inhaltsschweren Gedanken nicht frei zu sprechen ist, gewiß mit Unrecht zugeschoben wird. Nach unserer Erklärung wird der Sinn ein höchst einfacher, aber eben in dieser Einfachheit großartiger und gewaltiger. Der natürliche Mensch, das heißt der bloß psychische, zur Unsterblichkeit gar nicht berufene, kennt keine Sünde und hat keine Sünde: dieß darf Paulus im eigentlichsten und strengsten Wortsinne behaupten, genau in demselben Sinne, in welchem wir von den Thieren sagen, daß sie unschuldig und sündlos sind. Er begeht zwar Handlungen, die für den pneumatischen Menschen Sünden sind; ja er steht durchaus unter der Herrschaft desjenigen Princip's, was für den pneumatischen Menschen das Princip der Sünde ist, und eben damit auch unter der Herrschaft des Todes (*ἐπασιλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ*); aber seine Sünde wird ihm nicht zugerechnet (*οὐκ ἑλλογέται*), das heißt sie ist nicht für ihn, sondern nur für den pneumatischen Menschen Sünde. Damit dieser Begriff der Sünde des Abfalls von Gott sich erfülle (*ἵνα πληρώσῃ τὸ παράπτωμα*), bedurfte es des Hinzukommens eines pneumatischen Princip's, des Sollens, der Forderung eines Höheren, welche Forderung an den natürlichen Menschen ebenso, wie an das Thier gar nicht ergehen kann. Als dieses Höhere nennt nun Paulus, allerdings in etwas einseitiger Symbolik, den νόμος, er spricht so, als habe es von Adam bis Moses bloß psychische Menschen gegeben und sey erst durch Moses den Menschen ein pneumatisches Princip mitgetheilt worden. Es scheint, daß der Apostel es sich so vorstellte: ursprünglich sey das ganze Geschlecht in Adam

zum pneumatischen Leben und zur Unsterblichkeit bestimmt gewesen; durch Adams Fall sey es zur bloß psychischen Existenz herabgesunken, in dieser jedoch schuldlos und zu rechnungsunfähig geblieben, bis es Gott gefallen habe, durch Moses den Ruf zu einer Wiedererhebung zum pneumatischen Leben an dasselbe ergehen zu lassen. Man kann, um noch wahrscheinlicher zu machen, daß dieß wirklich Glaube der apostolischen Kirche war, hiermit die oben in anderer Beziehung angeführte Stelle 1 Petr. 3, 19. in Verbindung bringen, woselbst angedeutet zu werden scheint, daß die vormosaischen Menschen (doch scheint es dort mit Ausnahme Noahs und der Seinigen), als nicht inbegriffen unter dem Segen und auch unter den Androhungen der Verheißung, einer besonderen rückwirkenden Kraft der Erlösung durch Christus bedurften. Eben so auch fällt hiermit ein neues Licht auf jene oben erwähnten Paulinischen Stellen, welche den Tod nur einfach als einen natürlichen Hergang, der mit der Sünde nichts zu schaffen hat, zu betrachten scheinen. Offenbar nämlich wird durch diese Ansicht die Sünde Adams selbst zu einer bloß negativen, von der es nicht heißt: *πλεονάζει τὸ παράπτωμα*. Der Tod ist, wie für die Thiere, so auch für die Menschen, ein natürliches Begebniß; sein Grund der einfache Mangel des Höheren, aber nicht die Verkehrung dieses Höheren. — Ein deutliches Bewußtseyn über das äußere factische Verhältniß zwischen psychischen und pneumatischen Menschen kann man hiernach dem Paulus zwar nicht zuschreiben, wohl aber ein deutliches Bewußtseyn über diesen Gegensatz überhaupt, und seine Bedeutung für Zurechnungsfähigkeit oder Zurechnungsunfähigkeit, das heißt in der That für Wirklichkeit oder Unwirklichkeit des Bösen sowohl, als auch des Guten. Der Gegensatz derjenigen Sünde, welche durch das Gesetz zur Sünde gestempelt wird, zu jener, welche, weil sie außerhalb des Gesetzes fällt, nicht zugerechnet wird, ist ganz derselbe, wie dort in jener evangeli-

schen Parabel der Gegensatz der nicht erscheinenden und auch wohl an den Boten sich versündigenden Hochzeitgäste zu dem im schlechten Kleide Erscheinenden; nur mit demjenigen Unterschiede, den der Gegensatz von Gesetz und Erlösung mit sich bringt, nämlich daß die Sünden vor dem Gesetze durch die Erlösung hinweggenommen, und, obwohl zugerechnet, doch verziehen werden können, während dagegen diejenige Sünde, die in der verkehrten Aneignung der Erlösung als solcher besteht, schlechthin als die Sünde zu dem ewigen Tode bezeichnet wird. — Eine merkwürdige und überraschende Bestätigung und zugleich Erweiterung erhält unsere Auslegung jener Stelle des Römerbriefes noch durch einen Rückblick auf den Anfang dieses Briefes. Dort wird (Cap. 1, V. 21 ff.) als Folge, ja gewissermaßen als Strafe der Sünde unter den Heiden der Verderb der ursprünglichen, zwar ungeistigen, aber gesunden und schullosen Natur, die Verkehrung des Naturtriebes zu widernatürlicher Wollust angeführt. Es kann keinem aufmerksamen Leser entgehen, daß hier Paulus auch die Heiden als unter dem Gesetze, wiewohl im negativen Sinne, begriffen darstellt, daß er eben ihre Widerspenstigkeit gegen den Gott, der ihnen doch an seinen Werken offenbar war, ihre Verkehrung dieses Gottes zum Gözen, ihnen zur allerdings zugerechneten Sünde macht. Es ist eine Verkehrung des pneumatischen Elementes, jener Dämonendienst, der nur da sich bilden konnte, wo der Dienst des wahren Gottes von diesem Gotte selbst gewollt, gefordert war, wovon der Apostel zeigt, daß dadurch auch die bloß physische und psychische Natur verdorben werde, deren Integrität zwar gleichfalls unter der Herrschaft des *δυνάτος* und der *ἀναγία* steht, deren Verderbniß und Verkehrung zu einer selbst unter die Zustände des Thieres herab sinkenden Unnatur aber er mit Recht von der eigentlichen, das heißt der pneumatischen, Sünde ableitet. — Alles dieses, obgleich es dort nicht ausdrücklich in Verbin-

bung mit den Fragen über das Schicksal der Seele nach dem Tode gebracht wird, kann doch, wohl erwogen, nicht ohne den entscheidendsten, umgestaltenden Einfluß auf die Beantwortung dieser Fragen seyn.

2.

Ueber die doppelte Recension der Briefe des Ignatius.

Von

Dr. Fr. Karl Meier,
Privatdocent in Jena.

Bei Erneuerung der Frage über die dem Antiochenischen Bischofe Ignatius beigelegten Schriften darf wohl als Ergebniß der früheren Untersuchungen über diesen Gegenstand vorausgesetzt und festgehalten werden, daß nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Eusebius in der alten Kirche wirklich sieben Briefe dem Ignatius zugeschrieben worden, daß aber außer den Briefen an die Epheser, Magnesser, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrner und an den Polycarp alles Ignatianische entschieden unecht sey ^{a)}, und daß endlich die eben genannten Schriften keine

a) Eusebius ist unter den älteren Kirchenschriftstellern der Erste und Einzige, der diese sieben Briefe als Ignatianisch der Reihe nach aufzählt. Hist. eccles. III, 36: Λόγος δ' ἔχει τοῦτον (Ἰγνατίου) ἀπὸ Συγλας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀναπεμφθέντα, θηρίων γενέσθαι βορὰν τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἔνεκεν. καὶ δὴ τὴν δι' Ἀσίας ἀνακομιδὴν μετ' ἐπιμελεστάτης φρονούων φυλακῆς ποιούμενος, τὰς κατὰ πόλιν, αἰς ἐπεδήμει, παροικίας ταῖς διὰ λόγων οὐμίαις τε καὶ προτροπαῖς ἐπιβίωντος, ἐν πρώτοις μάλιστα προφυλάττεσθαι τὰς αἰρέσεις ἄσπερ τότε πρῶτον ἀναφύεισας καὶ ἐκπολαζούσας παρῆναι. Προδύκεναι τε ἀπρὸς ἔχεισθαι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως,

andern seyn mögen, als die, welche jetzt in einer längeren und in einer kürzeren Ausgabe vorliegen. Schon zur Zeit der Reformation wurden diese Briefe namentlich von Calvin und den Verfassern der magdeburgischen Centurien als untergeschobene Schriften verdächtigt, bis Isaac Bos,

ἦν ὑπὲρ ἀσφαλείας, καὶ ἐγγράφως ἤδη μαρτυρούμενος διατυ-
ποῦσθαι, ἀναγκαῖον ἦγειτο. οὕτω δὴτα ἐν Σμύρνῃ γενόμε-
νος, ἐνθα ὁ Πολύκαρπος ἦν, μίαν μὲν ἐπιστολὴν τῇ κατὰ
τὴν Ἐφεσον ἐκκλησίᾳ γράφει, ποιμένος αὐτῆς μνημο-
νεύων Ὀνησίμου. ἐτέραν δὲ τῇ ἐν Μαγνησίᾳ τῇ πρὸς
Μαιάνδρῳ, ἐνθα πάλιν ἐπισκόπου Λάμα μνήμην πεποιήται.
καὶ τῇ ἐν Τρᾷ ἄλλῃσι δὲ ἄλλην, ἧς ἄρχοντα τότε ὄντα Πο-
λύβιον ἱστορεῖ. πρὸς ταύταις καὶ τῇ Ῥωμαίων ἐκκλησίᾳ
γράφει, ἣ καὶ παρακλήσιν προτείνει, ὡς μὴ παρατησάμε-
νοι τοῦ μάρτυρος, τῆς ποθομένης αὐτὸν ἀποστερήσασιν
ἐλπίδος. . . . ἥδη δ' ἐπείκεινα τῆς Σμύρνης γενόμενος, ἀπὸ
Τρωάδος τοῖς τε ἐν Φιλαδελφείᾳ αὐθιγ διαφωτῆς
ὁμιλεῖ, καὶ τῇ Σμυρναίων ἐκκλησίᾳ, ἰδίως τε τῇ
ταύτης προηγούμενῃ Πολυκάρπῳ, ὃν οἶα δὴ ἀπο-
στολικὸν ἄνδρα ἐν μάλα γνωρίῳ, τὴν κατ' Ἀντιόχειαν αὐ-
τῷ ποιῶν, οἶα γνήσιος καὶ ἀγαθὸς ποιμὴν παρατίθεται,
τὴν περὶ αὐτῆς φροντίδα διὰ σπουδῆς ἔχειν αὐτὸν ἀξιῶν.
Von mehreren Seiten sind zwar die Worte des Eusebius so ver-
standen worden, wie wenn er keinen besonderen Brief des Ignatius
an den Polykarp nenne, vielmehr den Brief an die Smyr-
næder sowohl für die Gemeinde, als für ihren damaligen Bischof,
den Polykarp, bestimmt seyn lasse. So besonders Usserius,
Dissert. Ignat. ap. Coteler. de Patrib. apost. T. I, p. 185. sq.
und nach ihm Dallæus, de scriptis quæ sub Dion. Areopag.
et Ignatii Antioch. nominibus circumferuntur. Genev. 1666.
Lib. II, p. 232. Bei einer einfach richtigen Interpretation der
Worte des Eusebius kann es indeß nicht zweifelhaft bleiben, daß
von einem besonderen Briefe des Ignatius an den Polykarp die
Rebe sey; schon das anknüpfende τε deutet auf ein noch Hin-
zukommendes, wie denn auch der Beisatz des Eusebius über den
Inhalt dieses Briefes keinesweges auf den Brief an die Smyr-
næder, wohl aber auf den noch vorliegenden Brief an den Poly-
karp eine Anwendung erleidet. Vgl. Christ. Beyer, dissert.
histor. crit. de Ignatio veritatis confessore et martyre. Lips.
1732. p. 125. sq.

um die Mitte des XVII. Jahrhunderts eine kürzere Recension derselben auffand, die von ihm und Anderen als authentisch angesprochen, von Manchen auch in dieser Gestalt noch bezweifelt, von Mehrern dagegen umständlich vertheidigt a), in neuerer Zeit von den Meisten wenigstens

- a) Wie das Mißtrauen gegen diese Briefe wohl zunächst dadurch hervorgerufen worden, daß sie für den göttlichen Ursprung der bischöflichen Würde und für das hohe Ansehen der Bischöfe bereits in der apostolischen Kirche nachdrücklich zu reden schienen, so ist auch bei den meisten der späteren Gegner oder Vertheidiger ein solches kirchliches Interesse nicht zu verkennen. Den Presbyterianern konnte weder die kürzere noch die längere Ausgabe gefallen, weshalb besonders Dalläus in der angeführten Schrift mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn diese Schriften überhaupt als ein dem Ignatius untergeschobenes Nachwerk aus dem Ende des III. Jahrhunderts darzustellen, bemüht war. Seine Gründe haben freilich bis jetzt noch keine vollständige Widerlegung gefunden, obgleich Pearson in der gleich zu nennenden Schrift es mit möglichster Umständlichkeit und Breite versucht hat. Es möchte aber auch einer solchen Widerlegung nicht bedürfen. Da nämlich Dalläus allen unter diesen Namen bekannten Schriften gleiche Geltung zuerkannte, zugleich bald aus der längeren, bald aus der kürzeren Ausgabe schöpfte, und so gegen das Ganze argumentirte, so erledigen sich viele der bedeutendsten Einwürfe von selbst, wenn man, wie billig, anerkennt, daß hier nur die genannten sieben Briefe in Rede kommen dürfen, andere werden geschwächt und verlieren die beweisende Kraft, sobald man auch zwischen den beiden Ausgaben einen begründeten Unterschied gelten läßt. Die bischöflich Gesinnten konnten nicht so großen Anstoß an denselben nehmen und fanden wenigstens die Art, wie in der kürzeren Recension zur Empfehlung der bischöflichen Würde gesprochen sey, der Zeit wie dem Charakter des Ignatius durchaus angemessen. In diesem Sinne schrieb namentlich der Bischof Joh. Pearson, *Vindiciae epistolarum S. Ignatii*, Cantabr. 1672. Auch bei Cotelier, *de Patrib. apost. T. II. p. 247 sq.* Auch neuerlich sind unsere Briefe nach der kürzeren Recension in dieser Beziehung genauer erwogen, wobei ebenfalls sowohl für die Echtheit als die Wichtigkeit derselben gesprochen worden. Vgl. Rist, über den Ursprung der bischöflichen Gewalt, in der Zeitschrift für histor. Theologie, herausg. von Illgen Bd. II. St. 2. S. 47 ff. Pan-

vorgezogen, von Vielen für echt gehalten wird. Nur von Wenigen ist dagegen die längere Ausgabe in Schutz genommen, unter denen besonders der Engländer *Whiston* genannt werden muß a), der freilich außer den genannten sieben Briefen auch den Brief nach Tarsus, nach Antiochien und an den Hero für Ignatianisch erklärt. Andere, wie *Mosheim* b), glaubten der Vertheidigung der längeren Ausgabe nicht allen Grund absprechen zu dürfen, besonders da manche dunkle, übel zusammenhängende Stellen der kürzeren Recension nur aus jener verständlich würden und nicht selten das Ansehen eines flüchtigen Auszuges aus der längeren trügen; während namentlich *Griesbach* und *Schmidt* c) beide Ausgaben als Uebersetzungen der echten Briefe des Ignatius bezeichneten. Diese Ansicht, daß keine der beiden Ausgaben unserer Briefe in der vorliegenden Gestalt auf Ignatius zurückzuführen sey d), wie sich bei unbefangener Prüfung derselben unabweißlich herausstellt, ist neuerlichst auch durch *Baum-*

belte es sich bei der Frage nach der Echtheit unserer Briefe bloß um das Bischöfliche in denselben, so möchten die Vertheidiger der kürzeren Recension nicht Unrecht haben.

- a) Will. Whiston, a dissertation upon the Epistles of Ignatius, in Primitive Christianity reviv'd. Vol. I. London 1711.
- b) Mosheim, de rebus christian. ante Constant. M. commentt. Helmst. 1753. p. 159 sq.
- c) Griesbach, Opusc. Vol. I. p. 26. Schmidt, über die gedoppelte Recension der Briefe des Ignatius, in Henke's Magaz. III, S. 91 ff.
- d) So schon *Usser*, der gewöhnlich unter denen genannt wird, welche die Echtheit von wenigstens sechs Briefen nach der kürzeren Recension angenommen und vertheidigt haben. Zwar erkannte *Usser* der kürzeren Recension den Vorzug zu; doch verkannte er keinesweges die Schwierigkeiten, derselben den vermeintlichen Anspruch auf Echtheit zu vindiciren, erklärte vielmehr ausdrücklich l. c. p. 232: Omnino respondendum esse concludimus, earum sex nothas, totidem alias mixtas, nullas omni ex parte sinceratas esse habendas et genuinas.

garten - Crusius unterstützt worden, und zwar mit dem Hinzufügen, daß durchaus nicht mehr erkennbar sey, wie viel sich von dem Vorhandenen in den Originalien gefunden haben möge, wie es denn auch nicht unmöglich sey, daß sich noch andere Recensionen derselben einmal vorfinden a). Dabei möchte es denn sein Bewenden haben, wenn nicht diese Schriften selbst sowohl durch den unleugbaren Charakter altkirchlicher Denkmale aus frühester Zeit, der sich aller fremdartigen Beimischung und aller Angriffe ungeachtet doch immer wieder geltend gemacht hat, als auch durch die bis auf die neueste Zeit denselben eingeräumte Stellung und Bedeutung für die älteste Geschichte kirchlicher Lehre und Lebens, — stets wieder von Neuem auf die Fragen zurückführten: ob sich denn wirklich kein bestimmteres Gesetz für die beiden angenommenen Arten einer mehr kirchlichen und einer mehr dogmatischen Uebearbeitung der echten Briefe des Ignatius in den vorliegenden beiden Ausgaben nachweisen lasse; ob sich im glücklichen Falle darnach nicht wenigstens in größeren Massen die späteren Zusätze bezeichnen und insofern ausscheiden lassen, daß von dem Uebrigen ein desto sicherer Gebrauch zu machen sey; ob endlich wirklich beide Recensionen dem ursprünglichen Texte gleich fern stehen, oder ob, wie die Mehrheit der Stimmen will, der Text der kürzeren Recension unbedingt den Vorzug verdiene?

So viel ist freilich gewiß, daß uns die Persönlichkeit des Ignatius, wie die der sogenannten apostolischen Väter überhaupt, zu fern und fremd ist, als daß sich auf die-

a) Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Jena, 1832. Th. 1. S. 83. In verwandtem Sinne erklärt sich auch Mosheim. l. c. p. 161: Antiquissimas esse has epistolas, certissimum est: non totas esse confictas, tam credibile ut nihil credibilius fieri possit: quatenus vero pro sinceris haberi debeant, id inenodabile arbitror.

sein Wege ein sicheres Urtheil über Echtheit oder Unechtheit der ihm beigelegten Schriften gewinnen ließe; zugleich wird aus der Art, wie man in jenen Zeiten selbst kanonische Schriften für besondere Zwecke und nach Willkür zu überarbeiten und zu interpoliren kein Bedenken trug a), sehr begreiflich, wie mannigfache Veränderungen auch unsere Briefe erfahren haben mögen, da sie in zwei schon unter sich sehr abweichenden Gestalten uns überkommen sind, die beide nach verschiedenen Seiten hin auf eine spätere Zeit, als die des Ignatius führen. Wenn sich aber dqrthun ließe, wie es denn auch während des ganzen Streites seit Auffindung der kürzeren Recension festgehalten worden, daß beide Ausgaben nicht bloß in einem auf gemeinsamer Grundlage beruhenden Verwandtschaftsverhältnisse stehen, sondern daß ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß zwischen beiden anzuerkennen sey, so müßte sich aus einer näheren Prüfung dieses Verhältnisses, ganz abgesehen von der Persönlichkeit und selbst von der Zeit des Verfassers, wenigstens ein allgemeines Urtheil über die Priorität der einen oder der anderen dieser beiden Ausgaben unserer Briefe auf rein kritischem Wege gewinnen lassen.

Diesenigen, welche in der kürzeren Recension den mehr oder weniger echten Text der ignatianischen Briefe zu besitzen glauben, bezeichnen die längere Ausgabe gern im Gegensatz als eine wortreich breite Uebersetzung der ersteren, wie in Ruffin's Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius ein anderes Beispiel solcher Schriftbehandlungsweise in der alten Kirche vorliege. Allein wenn wir genau hinschauen, so beschränken sich die als Beispiel angeführten Erweiterungen im Wesentlichen darauf, daß einen Theils ein größerer Reichthum von Citaten des

a) Baumgarten-Crusius, de origine epistolae ad Ebraeos coniecturae. Ien. 1829. p. 21 sqq.

Alten und Neuen Testaments eingeflochten, anderen Theils seltenere oder weniger angemessen scheinende Ausdrücke des Verfassers mit verwandten, möglichst biblischen Ausdrücken vertauscht worden. Von einer erweiternden Uebersetzung aber, wie sie nach jener Annahme bei unseren Briefen stattgefunden haben müßte, wobei der ursprüngliche Text nicht bloß durch eingeschobene Citate und Wortvertauschungen, sondern durch eine ganz seltsame Satz- und Gedankenenerweiterung, — die oft nur einzelne Ausdrücke und Begriffe, wohl gar in einem ganz verschiedenen Sinne und Zusammenhange benutzte, — nicht selten um mehr als das Doppelte vermehrt erscheint, von einer solchen Uebersetzung dürfte in der ganzen alten Kirche kein ähnliches Beispiel nachzuweisen seyn. Ueberhaupt aber läßt sich in dieser Beziehung, wie schon an einem andern Orte im Allgemeinen angedeutet wurde ^{a)}, in der längeren Ausgabe weder Zweck noch Art einer so eigenthümlichen Erweiterung auf dem Grunde der kürzeren genügend nachweisen und verfolgen, während die kürzere Recension dagegen ganz unverkennbare Spuren einer abkürzenden Uebersetzung trägt, die nicht selten den richtigen Sinn verfehlt, verdunkelt und ganz unverständlich macht. In dem Briefe ad Ephes. S. 11. heißt es nach der längeren Ausgabe: *Χωρίς τούτου μηδ' ἀναπεῦσαι ποτε ἔλησθε . . . ἐν ᾧ τὰ δεσµὰ ἀπὸ Συρίας μέχρι Πώμης περιφέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας, ἐν οἷς γένοιντό μοι τελειωθῆναι τῇ προσευχῇ ὑμῶν, μέτοχον τῶν παθημάτων Χριστοῦ, καὶ κοινωνὸν τοῦ θανάτου αὐτοῦ γενέσθαι, καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, καὶ τῆς ἀνεκλιποῦς ζωῆς.* Wie ein ganz unangemessener Auszug dagegen die kürzere Recension: *Χωρίς τούτου μηδὲν ὑμῖν πεπετώ, ἐν ᾧ τὰ δεσµὰ περιφέρω, τοὺς πνευμα-*

a) Commentar über den Brief an die Epheser. Berlin, 1834, S. 209.

πικρὸς μαργαρίτας, ἐν οἷς γένοιτό μοι ἀναστῆναι τῇ προσευχῇ ὑμῶν, ἧς γένοιτό μοι αἰετὸ μέτοχον εἶναι. Deßgleichen ebendaf. §. 12. nach der längeren: Παράδοθεις γε ἐγὼ, ἀλλὰ τῶν διὰ Χριστὸν ἀναιρουμένων . . . ἐλάχιστος. Die kürzere dagegen: Πάροδος ἐστὶ τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων. Der Zusammenhang läßt keinen Zweifel, welches der ursprüngliche Gedanke seyn möge. Ferner ebendaf. §. 13. heißt es in der längeren Ausgabe: Καθαίρουνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ ἄπρακτα αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὰ πεπυρωμένα βέλη πρὸς ἁμαρτίαν ἢ γὰρ ὑμεῖς οὐκ ὁμόνοια καὶ σύμφωνος πίστεως αὐτοῦ μὲν ἐστὶν ὁλεθρὸς, τῶν δὲ ὑπακούστων αὐτοῦ βάσανος. Auch hier die kürzere als Auszug: Καθαίρουνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὁλεθρὸς αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως. In dem Briefe ad Magnes. §. 9. heißt es nach der längeren Ausgabe: Ἐν ᾗ (sc. τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου) καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλε, καὶ τοῦ θανάτου γεγρονε νίκη ἐν Χριστῷ ὃν τὰ τέκνα τῆς ἀπωλείας ἀρνοῦνται. Die kürzere faßt den Satz folgendermaßen: Ἐν ᾗ (sc. τῇ ζωῇ κυριακῇ) καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃν τινες ἀρνοῦνται. Vergl. ad Magnes. §. 5., wo die kürzere überhaupt mehr dem Sinne nach referirt, was auch ad Ephes. §. 17. gegen das Ende der Fall ist; besonders auch ad Philad. §. 9. Offenbar flüchtiges, fast unverständiges Excerpiren von Seiten der kürzeren Recension verathen besonders folgende Stellen: ad Trall. §. 2. heißt es in der längeren Ausgabe: Αἰεὶ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Χριστοῦ Ἰησοῦ, κατὰ πάντα τρόπον ἀρέσκειν. In der kürzeren aber: Αἰεὶ δὲ καὶ τοὺς διακόνους, ὄντας μυστήριον Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν: wodurch die Diaconen selbst zum Mysterium gemacht werden. Ebendaf. §. 3. sagt die längere: Ὁν (sc. τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν) λογίζο-

μαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι συντονάτερον ἐπιστεῖλαι, ἵνα μὴ δόξω τισὶν εἶναι προσάντης. In der kürzeren lesen wir dagegen: "Ὁν λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι ἀγαπῶντας, ὥς οὐ φείδομαι ἑαυτὸν (ἐμαντόν ed. Th. Smith.) πότερον δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου εἰς τοῦτο φήθην, ἵνα ὥς κατὰκριτος ὥς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι. Noch unverständlicher erscheint folgende Stelle ebenda s. §. 13., wo es in der längeren Ausgabe heißt: Ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα, οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω. Die kürzere aber lautet so: Ἀγνίζετε ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα, οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω. Monstrum sane lectionis! quis quaeso verborum sensus? Beyer, l. c. p. 54. Ferner ad Polyc. §. 2. nach der längeren: Διὰ τοῦτο ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος εἰ, σαρκικός καὶ πνευματικός, ἵνα τὰ φαινόμενά σοι εἰς πρόσωπον ἐκανορθώσης: wofür die kürzere sagt: — ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύης. Und unmittelbar darauf in der längeren Ausgabe: Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὐχεσθαι ὥς περ γὰρ κυβερνήτῃ ἄνεμος συμβάλλεται, καὶ ὥς νηὶ χειμαζομένη λιμένες εὐθετοὶ εἰς σωτηρίαν, οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ πρὸς τὸ ἐπιτυχεῖν θεοῦ. Dafür setzt die kürzere ebenso unangemessen als unverständlich abbreuierend: Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὥς κυβερνῆται ἀνέμους, καὶ ὥς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Auch folgende Stellen dürften hierher zu rechnen seyn: ad Ephes. §. 8. nach der längeren Ausgabe: Περιψήμα δὲ ὑμῶν καὶ τῆς ἀγνωστῆς Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβολῆς . . . ἐβάλλετε: wofür die kürzere sagt: Περιψήμα ὑμῶν καὶ ἀγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβολῆς τοῖς αἰῶσιν. Ferner ad Magnes. §. 10. nach der längeren: Ἀλλοτρίως ἐν Χριστῷ, ἵνα μὴ ὁ ἀλλότριος ὑμῶν κυριεύσῃ. Die kürzere dagegen: Ἀλλοτρίως ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρεῖ τις ἐν ὑμῖν. Ad Philad. §. 2., werden die Irrlehrer statt der Bezeichnung λύκοι κωδίοις ἡμφιεσμένοι in der kürzeren Recension λυ-

κοι ἀξιόπιστοι genannt. Endlich ad Smyrn. §. 13. wo Ignatius die ἀπαρθένους καὶ τὰς χήρας begrüßt, nennt die kürzere Recension τὰς παρθένους τὰς λεγόμενας χήρας, von denen uns sonst keine Kunde zugekommen ist. Alles Stellen, welche vom Verfasser wohl schwerlich so geschrieben seyn dürften, wie sie die kürzere Recension überliefert, während die längere Ausgabe nicht nur überall dem Sinne nach richtiger und verständlich, sondern offenbar auch als die Grundlage, auf der jene verderbten Stellen entstehen konnten, erkennbar wird.

Die Abhängigkeit der kürzeren Recension von der längeren zeigt sich ferner in manchen Uebergängen, Folgerungen und Schlüssen, die offenbar den Text der längeren Ausgabe voraussetzen, häufig aber als ganz unrichtig und sinnverfälschend bezeichnet werden müssen. Ad Ephes. §. 14. lauten die Worte in der längeren Ausgabe: οὐκ οὖν οὐ λήσεται ὑμᾶς τι τῶν νοημάτων τοῦ διαβόλου κ. τ. λ. Die kürzere Recension verbindet dagegen den Anfang dieses Abschnittes genau mit dem Vorhergehenden: οὐδὲν ἐστὶν ἀμεινον εὐρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων· ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην· wodurch den Christen ein Umfang des Wissens in himmlischen und irdischen Dingen beigelegt wird, wie es weder überhaupt, noch als Folge der christlichen πίστις καὶ ἀγάπη angesprochen werden konnte. Eben das. §. 16. heißt es in der kürzeren Recension: Ὁ τοιοῦτος στυγερὸς γινόμενος εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει· ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ. Dieser ganz verfehlte Schluß wird nur verständlich, wenn wir in der längeren Ausgabe lesen: ὁμοίως δὲ καὶ πᾶς ἄνθρωπος, ὁ τὸ διακηρῖν παρὰ Θεοῦ εἰληφώς, κολασθήσεται, ἀπέλθω ποιῶν ἐξακολουθήσας, καὶ ψευδῇ δοῦναι ὡς ἀληθῇ διεξάμενος. Hierher gehört auch die Stelle ad Ephes. §. 8. nach der kürzeren: Ἄ δὲ καὶ κατὰ σάρκα

πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστίν· welche in der längeren Ausgabe die angemessene Beschränkung erleidet: Ἡμεῖς δὲ, πληρεῖς ὄντες τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐδὲν σαρκικόν, ἀλλὰ πνευματικά πάντα πράσσετε. Bgl. ad Trall. S. 2. init.

Wenn wir ferner sehen, wie nicht selten das Lokale und Individuelle der längeren Ausgabe in der kürzeren zu allgemeinerer Anwendung und Gültigkeit angepasst und umgestaltet wird, so sprechen auch solche Spuren der Verallgemeinerung nicht ohne Grund für den späteren Ursprung und die Abhängigkeit der kürzeren Recension unserer Briefe. So heisst es ad Ephes. S. 2. in der längeren Ausgabe: Πρέπον οὖν ὑμᾶς ἐστὶ κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστόν. Die kürzere läßt dies, gerade nicht mit Unrecht, für Alle gesagt seyn: Πρέπον οὖν ἐστὶν κατὰ πάντα κ. τ. λ. Desselben eben das. S. 5. gegen Ende. Unangemessener erscheint dagegen die Verallgemeinerung im Anfange des folgenden S. 6., indem was offenbar in ganz besonderer Beziehung auf die wahrscheinlich zu große Schlichternheit des Dionysius ausgesprochen worden, zu einer allgemeinen Regel erhoben wird. Nach der längeren Ausgabe heisst es: Ὅσῳ οὖν βλέπετε σιωπῶντα τὸν ἐπίσκοπον, πλείον αὐτὸν φοβεῖσθε. In der kürzeren aber: Καὶ ὅσον βλέπει τις σιωπῶντα ἐπίσκοπον, πλείονως αὐτὸν φοβεῖσθω. Ebenso unstatthaft in gleicher Beziehung ad Philad. S. 1., wo die Worte der längeren Ausgabe: Θεασάμενος ὑμῶν τὸν ἐπίσκοπον, ἔγνων ὅτι οὐκ ἂν ἐαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων ἡξιώθη. ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ. in der kürzeren so abgeändert werden: Ὁν ἐπίσκοπον ἔγνων, οὐκ ἂν ἐαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν κ. τ. λ. Desselben ad Trall. S. 3. werden die Worte der längeren Ausgabe: Ἡμεῖς δὲ ἐντρέπεσθε αὐτοὺς (sc. τοὺς διακόνους) in der kürzeren als ganz allgemeine Forderung

wiederholt: Ὁμοίως πάντες ἐντροπέσθωσαν τοὺς διακόνους.

Wenn es mit Recht als ein Beweis der Abhängigkeit und späteren Uebersetzung angesprochen wird, sobald sich in einer von zwei verwandten Schriften erklärende und verdeutlichende Zusätze finden, wenn seltene und ungewöhnliche Ausdrücke mit bekannteren und allgemein gangbaren vertauscht, zusammengesetzte Formeln vereinfacht werden, so läßt sich in der kürzeren Recension unserer Briefe ebenfalls Mehreres der Art nachweisen. Ad Smyrn. §. 2. wird in Beziehung auf die, welche ein wirkliches Leiden und Auferstehen Christi leugneten, das Urtheil gegen sie beigefügt: *Αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες, καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς.* Ebenda. §. 4. wird nach den Worten: *Μόνον δὲ προσεύχεσθε ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν* in der kürzeren hinzugefügt: *ὅπερ δύσκολον τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν.* Ebenda. §. 5. hat die kürzere nach den Worten: *Ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἠρνήσαντο, den Beisatz: μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ.* Ebenda. §. 7. wird nach der längeren Ausgabe gefordert: *προσέχειν νόμῳ καὶ προφήταις, καὶ τοῖς εὐαγγελισμένοις τὸν σωτήριον λόγον.* Die kürzere sucht einer möglichen Mißdeutung zuvorzukommen, indem die Worte dahin abgeändert werden: *Προσέχειν τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ.* Ad Ephes. §. 11. fügt die kürzere Recension nach den Worten: *Φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ* warnend hinzu: *ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κρίμα γένηται.* Ebenda. §. 19. wird die Formel *καὶ γέλως ἢ μαγεία* in der kürzeren wieder gegeben durch *ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία.* Ferner der bildliche Ausdruck *ἀγνοίας ζόφος διεσκοιδάννυντο* durch das einfachere *ἀγνοία καθηρεῖτο.* Ad Magnes. §. 8. werden die *γενεαλογίαι ἀπέραντοι καὶ ἰουδαῖοι τύφοι*

in der kürzeren Recension den fernerstehenden als *μν θεύματα παλαιά* nähergerückt. Und wenn es in demselben Abschnitte von Christus heißt: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) λόγος, οὐ ῥητὸς, ἀλλ' οὐσιώδης· οὐ γὰρ ἐστὶ λαλῶν ἐν ἁρώδρου φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητῇ* so mochte der spätere Uebersetzer diesem Gedanken eine für seine schon mit gnostischen Philosophemen bekannteren Zeitgenossen faßlichere Form und bestimmtere Beziehung geben zu können glauben, wenn er denselben antivalentinianisch so aussprach: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος αἰδιος, οὐκ ἀπὸ Σιγῆς προσελθών*. Ad Magnes. §. 15. wird Polykarp erwähnt; die kürzere bezeichnet ihn näher als *ἐπισκοπον Συμωναῶν*. Ad Rom. §. 10. wird die Angabe des Datum *τῇ πρὸ ἑννέα καλανδῶν Σεπτεμβρίων* in der kürzeren erklärt: *τουτέστιν Ἀγούστου εἰκάδι τέταρτη* (al. *τετάρτη*). Ad Smyrn. §. 8. erklärt den Ausdruck *δοχὴν ἐπιτελεῖν* durch *ἀγάπην ποιεῖν*. Ad Ephes. §. 8. steht für *βάσανον ἐπαγαγεῖν* in der kürzeren das einfache *βάσανίξεν*. Derselben eben d. a. §. 9. für die Formel: *οἷς οὐκ ἐδώκατε παράδοτον σπεῖραι τὰ ξιλάνα*, das gewöhnlichere *οὐς οὐκ ἐλάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς*. Eben d. a. §. 20. wird das seltenere *συναθροίσασθαι κοινῇ* mit dem gewöhnlicheren *συντρέχειν* vertauscht. Ad Trall. §. 3. heißt es in der längeren: *πέπεισμαι καὶ ὑμᾶς οὕτω διακρίσθαι*; die kürzere wählt das gebräuchlichere *πέπεισμαι ὑμᾶς οὕτως ἔχειν*. Noch Einiges der Art ließe sich hinzufügen; doch dürfte das Gegebene hinreichen, die Abhängigkeit der kürzeren Recension von der längeren auch in dieser Hinsicht kennbar zu machen.

Wie aber so manche einzelne im Vorhergehenden bezeichnete Erscheinungen gegen die Ursprünglichkeit der kürzeren Recension unserer Briefe zeugen, so spricht der sehr verschiedene Stil und Charakter der Sprache überhaupt ebenfalls zu Gunsten der längeren Ausgabe. Während nämlich die Sprache der kürzeren Recension fast

durchweg schwerfällig-gedrängt, abgerissen-dunkel und unverständlich erscheint a), wie sie schwerlich ursprünglich geschrieben, wohl aber bei einer mit wenig Sorgfalt veranstalteten abkürzenden Uebersetzung umgebildet werden mochte, ist die Sprache der längeren Ausgabe nicht nur im Ganzen einfach-natürlicher, verständlicher und auch bei größerer Wortfülle keinesweges breit oder sinnverflachend b), sondern es tritt auch da, wo beide Ausgaben weniger von einander abweichen, wie dieses namentlich in dem Briefe an die Römer und an den Polycarp der Fall ist, selbst in der kürzeren Recension weit entschiedener der Charakter der längeren Ausgabe hervor, als umgekehrt der Charakter der kürzeren ausnahmsweise in der längeren. Mit Ausnahme gewisser Einzelheiten findet dasselbe Verhältniß auch in folgenden Abschnitten aus anderen Briefen statt. Vgl. ad Ephes. §. 1. 2. ad Trall. §. 12. ad Smyrn. §. 1. 11. 12.

Wenn nun aber nach dem Vorhergehenden die längere Ausgabe unserer Briefe im Wesentlichen als die frühere anerkannt werden dürfte, so kann doch nicht geleugnet werden, wie es auch oben schon als Ergebniß früherer Unter-

a) Nicht übertrieben zeichnet schon Dallaeus, l. c. p. 377 die Briefe der kürzeren Recension als *tristes et saebrosas, rudes et incultas*; und weiter heißt es: *oratio brevis et concisa et horrida, torrentis instar per confragosa montium inter abrupta et saxa et cautes et praecipitia vix enitensis fertur. Magna sensuum ubique obscuritas, vel nullas vel malignas verborum inter se nexas. Priscaae Loxiae Apollinis oracula vel Sibyllarum folia legere te credas.*

b) Wenn es nicht unwahrscheinlich ist, was Eusebius (hist. eccl III, 36.) berichtet: Ignatius habe, was er zur Ermunterung und Unterweisung der Gemeinden *ταῖς διὰ λόγων ὁμιλίαις τε καὶ πορρωταῖς* ausgesprochen, später schriftlich abzufassen für gut gefunden, so paßt dieses sehr wohl zu dem Charakter der längeren Ausgabe, während in der kürzeren Recension gegen den Charakter solcher Briefe überhaupt das Praktisch-Moralische fast gänzlich vermißt wird.

suchungen anerkannt wurde, daß in Beziehung auf den Inhalt die längere Ausgabe ebenso wie die kürzere Zusätze und Abänderungen von späterer Hand erfahren habe. Bei näherer Prüfung wird aber ebenfalls klar, daß dieses Spätere zwar in beiden Ausgaben von der Kirche ausgegangen, jedoch für verschiedene Zwecke und in verschiedener Weise mit dem Ursprünglichen vermischt seyn müsse. Was zunächst die gewöhnlich vorgezogene kürzere Recension betrifft, so ist besonders eine Erscheinung in derselben auch schon früher mit Recht als verdächtig bezeichnet worden. Unverkennbar sind nämlich in derselben alle Stellen, welche die höhere Würde Christi, sein Verhältniß zum Vater und verwandte dogmatische Fragen betreffen, sehr genau, fast ängstlich der Darstellungsweise und dem Sprachgebrauche angepaßt, wie es auf den späteren Synoden, wo diese Fragen eine genauere Erörterung fanden, als kirchlich orthodox erkannt und festgestellt wurde ^{a)}, während die längere Ausgabe jene Verhältnisse viel unbestimmter, in einer der apostolischen Zeit angemesseneren Weise aufsaßt und behandelt. Zunächst wird nämlich statt der gangbaren Prädikate *χριστός*, *κύριος*, *σαῦής*, *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in der kürzeren Recension sehr gewöhnlich das Prädikat *θεός* auf Christus übertragen. Schon in der Ueberschrift des Briefes an die Epheser heißt es statt der Worte: *ἐν θελήματι θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σαῦήρος ἡμῶν*, in der kürzeren: *ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. Ferner ad Ephes. §. 1. für *ἀναζωπυρώσαντες ἐν αἵματι Χριστοῦ* in der kürzeren: *ἐν αἵματι θεοῦ*. Hierher gehört auch die Stelle ebenda §. 7.: *Ἰατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεὸς κ. τ. λ.*, wo Alles, was in der längeren Ausgabe von Gott ausgesagt ist, auf Chri-

^{a)} Vgl. Schmidt, am a. D. S. 97.

stus übertragen wird. Eben das. §. 18. steht für *ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ υἱός*, in der kürzeren: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός*. Ad Trall. §. 7. heißt es in der längeren Ausgabe: *Δυνατὸν ὑμῖν ἐστὶν εἶναι ἀχωρίστους θεοῦ*, in der kürzeren dagegen: *Τοῦτο δὲ ἔσται ὑμῖν μὴ φυνδισμένους, καὶ οὐδὲν ἀχωρίστους θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. In der Ueberschrift zum Römerbriefe werden ebenfalls die Worte: *πλεῖστα ἐν θεῷ καὶ πατρὶ καὶ κυρίῳ ἡμῶν Ἰ. Χ. ἀμώμως χαλεπὴν*, in der kürzern so abgeändert: *πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν κ. τ. λ.* Ad Rom. §. 3. heißt es in der kürzeren allein: *Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὧν μᾶλλον φαίνεται*. Ad Smyrn. §. 1. sagt die längere: *Δοξάζω τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die kürzere dagegen: *Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν*. Eben das. §. 10. *διάκονοι Χριστοῦ θεοῦ* für *διάκονοι Χριστοῦ*. Dagegen werden die sonst gewöhnlichen Prädikate Christi: *υἱὸς θεοῦ, μονογενής, πρὸ αἰώνων γεννηθείς, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, λόγος θεοῦ* entweder ganz ausgelassen, abgeändert oder durch andere sonst nur göttliche Prädikate: *ἀγέννητος, αἰdios* ersetzt; letztere werden eben deshalb auch da ausgelassen, wo sie in der längeren Ausgabe von Gott gebraucht werden. In mehr als einer Beziehung ist hierfür die schon angeführte Stelle ad Ephes. §. 7. zu vergleichen a). Ferner eben-

a) Nach der längeren Ausgabe lautet die Stelle also: *Ἰατρός δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπρόσιτος, ὁ τῶν ὅλων κύριος, τοῦ δὲ μονογενοῦς πατρὸς καὶ γεννήτορος ἔχομεν ἱατρὸν καὶ τὸν κύριον ἡμῶν, θεόν, Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, τὸν πρὸ αἰώνων υἱὸν μονογενῆ καὶ λόγον, ὅστις ἐκείνους καὶ ἀνθρώπων ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου ὁ λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο, ὁ ἀσώματος ἐν σώματι, ὁ ἀπαθής ἐν παθητῷ σώματι, ὁ ἀθάνατος ἐν θνητῷ σώματι, ἡ ζωὴ ἐν φθορᾷ. Nach der kürzeren Recension dagegen: *Εἰς ἱατρός ἐστὶν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός ἐν ἀθανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, (ἐν θανάτῳ ζωὴ**

daselbst §. 20. nach der längeren Ausgabe: Πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συναθροίσθετε κοινῇ, ἐν μιᾷ πίστει θεοῦ πατρὸς, καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ, τοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, κατὰ σάρκα δὲ ἐκ γένους Δαβὶδ, ἐποδηγούμενοι ὑπὸ τοῦ παρακλήτου. In der kürzeren dagegen heisst es: Πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συντρέχετε, ἐν μιᾷ πίστει, καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ, τῷ υἱῷ θεοῦ. Ad Philad. §. 4. hat die längere Ausgabe: Ἐπεὶπερ καὶ εἰς ἀγέννητος, ὁ θεὸς καὶ πατήρ. Die kürzere Recension läßt dieß aus. Ad Smyrn. §. 1. fügt die kürzere zu dem Ausdrucke: εἰς τὸν κύριον ἡμῶν... υἱὸν θεοῦ die nähere Bestimmung hinzu: κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ. Ad Magnes. §. 6. heisst es in der längeren Ausgabe: Ἰησοῦς Χριστὸς, ὃς πρὸ αἰῶνος παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεὶς, ἦν λόγος θεός, μονογενὴς υἱός. Dafür die kürzere: — — ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν. Das Uebrige wird ausgelassen, wie eben das. §. 11. das πρὸ πάντων μὲν αἰώνων γεννηθεὶς παρὰ τοῦ πατρὸς. In der Ueberschrift des Römerbriefes wird das μονογενὴς αὐτοῦ υἱός abgeändert in μόνος υἱὸς αὐτοῦ. Ad Rom. §. 6. heisst es in der kürzeren: Ἐπιτρέπατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Ebendas. §. 9. in der kürzeren: Ἦτις (sc. ἐκκλησία) ἀντὶ ἐμοῦ ποιμεῖται τῷ θεῷ χρῆται, während die längere Ausgabe sagt: ἦτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμεῖται χρῆται τῷ κυρίῳ, τῷ ἐπόντι, ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. In der schon angeführten Stelle ad Magnes. §. 8. wird Christus dagegen als λόγος αἰδὶος θεοῦ bezeichnet.

Endlich hat die kürzere Recension sehr häufig schon die vollständige Trinitätsformel, selbst mit Voranstellung der zweiten Person, was der längeren Ausgabe ganz fremd ist. Ad Magnes. §. 13.

ἀληθινῇ Th. Sm. nach Athan.) καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθὴρ καὶ τότε ἀπαθὴς.

heißt es in der kürzeren: *ἵνα πάντα ὅσα ποιῆτε κατανο-
δωθῆτε, σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ,
καὶ πατρὶ, καὶ ἐν πνεύματι.* — Dergleichen eben-
dasselbst: *ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰη-
σοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι
τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ, καὶ τῷ πνεύματι.*
Auch das Einschleissel *κατὰ σάρκα* scheint nicht ohne Be-
deutung, vielmehr eine ausdrückliche Verwahrung dage-
gen, daß Christus auch hinsichtlich seiner höheren Natur
in Abhängigkeit vom Vater zu denken sey, was freilich die
Trinitätslehre zerstören würde. Dagegen wird in der län-
geren Ausgabe des heiligen Geistes offenbar noch nicht als
einer dritten Person in der Gottheit, sondern ganz in bi-
blich-apostolischer Weise gedacht, was dem späteren Ue-
berarbeiter der kürzeren Recension nicht entgehen konnte,
weßhalb diese Formeln an den betreffenden Stellen in der
kürzeren ausgelassen werden. So ad Ephes. §. 21.:
*Ἐρῶσθε ἐν θεῷ πατρὶ, καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, τῇ
κοινῇ ἐκκλησίᾳ ἡμῶν, ἐν πνεύματι ἀγίῳ.* Ferner ad
Rom. §. 8.: *Καὶ ὑμεῖς συνεύξασθε μοι, ἵνα τοῦ σκο-
ποῦ τύχω, ἐν πνεύματι ἀγίῳ.* Ad Philad. §. 4.:
*Εἰς μονογενὴς υἱὸς, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος· καὶ εἰς ὁ
παράκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας.* Eben-
dasselbst §. 5.: *Οὕτω καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι,
ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀγαθόν, καὶ ἡγεμονι-
κόν, ἀληθὲς τε καὶ διδασκαλικόν.* Und endlich eben-
dasselbst §. 11. *Ἐρῶσθε ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, τῇ κοινῇ
ἐκκλησίᾳ ἡμῶν, ἐν ἀγίῳ πνεύματι.* Daraus wird wohl hin-
länglich klar, daß dieses, was die kürzere Recension dem
Inhalte nach ganz wesentlich von der längeren unterscheidet,
nur zu Gunsten der Athanasianischen Lehren von der
Gottheit Christi und der Trinität in dieselbe übergegangen
seyn könne, wobei Alles, was in der sorgfältigen, durch keine
speculativen Fragen der Art bestimmten Sprache der län-
geren Ausgabe irgend zu Gunsten der Lehre des Arius

hätte gebedeutet werden mögen, weggelassen oder abgeändert wurde. Zugleich aber sind diese kirchlich orthodoxen Abänderungen und Zusätze der kürzeren Recension so genau mit der ganzen Form derselben verschmolzen, daß sie als wesentliche Theile des Ganzen erscheinen und mit dem Ursprunge dieser Uebersetzung selbst aufs genaueste zusammenhangen müssen; weshalb Whiston's Vermuthung wohl nicht so ungegründet erscheint: daß die kürzere Recension unserer Briefe ein kirchlich orthodoxer Auszug der ursprünglich längeren Ausgabe sey, welcher vornehmlich zu Gunsten der unter dem Einflusse von Marcellus und Athanasius kirchlich angenommenen Lehren im Laufe des IV. Jahrhunderts veranstaltet seyn dürfte ^{a)},

a) Vgl. Whiston, loc. cit. p. 83. sq. Daß es ganz im Sinne der alten Kirche war, solche Aenderungen vorzunehmen, wenn die Schriften eines Aelteren später aufkommenden dogmatischen Erörterungen zu wenig günstig, wohl gar von Ketzern benutzt werden konnten, wird außer Anderem auch durch eine Stelle des Cassiodor bestätigt, die schon von Schmidt, am a. O. S. 98. benutzt worden. In Beziehung auf die Erklärungen des Clemens von Alexandrien über die Briefe Petri, Johannis und Jacobi schreibt Cassiodor instit. ad divin. lect. 1.: ubi multa quidem subtiliter, sed aliqua incaute loquutus est, quae nos ita transferri fecimus in Latinum, ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina eius securior possit hauriri. Für die angegebene Weise der Uebersetzung unserer Briefe möchte als äußeres Zeugniß auch noch dieses sprechen, daß nur Athanasius und später Theodoret und Gelasius, beide entschiedene Anhänger der Athanasianischen Lehren, jener gegen die Eutychianer, dieser zugleich gegen die Nestorianer mehrere Stellen unserer Briefe anführen, die, obgleich unter sich selbst wieder abweichend, der kürzeren Recension angehören, während alle sonstigen Citate aus unseren Briefen bei den Kirchenschriftstellern der ersten sechs Jahrhunderte offenbar auf die längere Ausgabe zurückzuführen sind. Bei Athanas. de synod. S. 47. heißt es: Ἰγνατίος οὗτος... ἡγάγων περὶ τοῦ κυρίου, εἰρηνας· εἰς ταῦτος ἐστὶ σαρκινὸς καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐν Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ. — Ὁ μακάριος Ἰγνατίος ὁρθῶς ἔγραψε, γεννη-

während die längere Ausgabe sicher über die Zeit hinausreicht, in der jene dogmatischen Fragen aufkamen.

Nach dem Allen dürfte es nicht mehr nöthig seyn, noch auf andere Einzelheiten hinzuweisen, um das ungünstige Urtheil über die kürzere Recension unserer Briefe noch mehr zu bestärken; doch mag noch folgendes hier wenigstens anmerkt werden. Ad Ephes. §. 15. heißt es gegen den Inhalt der längeren Ausgabe in der kürzeren: *Εἰς οὖν ἰδασκαλος, ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο, καὶ ἃ σιγῶν δὲ πεποίηκεν, ἄξια τοῦ πατρὸς ἐστίν. Ὁ λόγον Ἰησοῦ ἐκτεμνόμενος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας τοῦτο ἀκούειν, ἵνα τέλειος ᾖ.* Ebenas. §. 18. eißt es: *Ὁς (sc. Χριστός) ἐγεννήθη, καὶ βαπτίσθη, να τῷ πατρὶ τὸ ὕδωρ καθαρίσθ.* Vgl. dagegen ad Smyrn. §. 1. Ad Ephes. §. 19. werden die Jungfräuschaft der Maria, die Geburt und der Tod Christi als drei

τὸν λέγων διὰ τὴν σάρκα· ὁ γὰρ Χριστὸς σὰρξ ἐγένετο. Mit wenigen Abweichungen ebenso Theodoret und Gelasius, de duab. Christi naturis: Unus medicus est, carnalis et spiritualis, factus et non factus, in homine Deus, in morte vita aeterna, ex Maria et ex Deo, primum passibilis et tunc impassibilis, Dominus noster, Iesus Christus. Vgl. die schon oben (S. 355. Note a.) angeführte Stelle aus dem Briefe ad Ephes. §. 7. Ferner bei Theodoret, im ersten Dialog: *Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκνοπορήθη ὑπὸ Μαρίας κ. τ. λ.* wörtlich übereinstimmend mit der kürzeren Recension ad Ephes. §. 18. Desselben bei Theodoret, im zweiten Dialog: *Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν καὶ συνέφαγε καὶ συνέπιε αὐτοῖς, ὡς σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρὶ.* Vgl. ad Smyrn. §. 3. Weitere Parallelen bei Usser, loc. cit. p. 188. sq. Daß die übrigen bei den Kirchenschriftstellern der ersten sechs Jahrhunderte vorkommenden Citate aus unsern Briefen im Allgemeinen weit besser zu dem Texte der längeren Ausgabe passen, als zu dem der kürzeren, hat Whiston am a. D. S. 46. ff. ausführlich zu zeigen gesucht. Das bedeutendste Zeugniß darunter ist gewiß das aus der ersten Hälfte des Chronicon Paschale (um die Mitte des IV. Jahrhunderts) ad Ann. D. 32. p. 416. edit. Dindorf. 1832. Vgl. ad Trall. §. 10.

Geheimnisse bezeichnet, *ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἀποκρύβηται*. Die längere läßt sie überhaupt nur Satan verborgen ἐν *ἡσυχίᾳ* geschehen. Eben das. S. 20. heißt es wenigstens sehr auffällig: *Προσδηλώσω ὑμῖν ἧς ἡρεσάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν*. Nicht minder ad Smyrn. S. 4.: *Μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.... τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου*.

Anderes verhält es sich dagegen mit dem, was auch in der längeren Ausgabe unserer Briefe als späteren Ursprungs bezeichnet werden muß, indem dasselbe weder mit so entschiedener Absichtlichkeit hervortritt, noch so eng mit dem Ganzen verschmolzen ist, daß es sich mit wenigen Ausnahmen noch jetzt ziemlich genau bezeichnen und ausscheiden lassen dürfte. Zweierlei ist es, was dem Verfasser unserer Briefe besonders am Herzen lag: vor mancherlei Irrlehren, die er als den gefährlichsten Grund der Uneinigkeit und Trennung in der Gemeinde erkannte, will er warnen: dagegen zur Bewahrung christlicher Eintracht und Einigkeit des Lebens wie der Lehre in dem Bischofe und dem mit ihm verbundenen Presbyterium einen Mittelpunkt der Vereinigung aufstellen a). Die bischöfliche Oberhoheit, der somit das Wort geredet wird, ist offenbar nur das Mittel für einen höheren Zweck: einmüthiges Zusammenhalten gegen eindringende Irrlehrer b). Was Ignatius

a) Dieses bezeichnet Ignatius selbst als die ihm gewordene Offenbarung, welche er seinen Lesern nicht vorenthalte: *Τὸ δὲ πνεῦμα διηγεῖται μοι λέγων τάδε: χωρὶς ἐπισκόπου μηδὲν ποιῆτε: τὴν σάββα ὑμῶν ὡς καὶ τὸν θεοῦ τηγεῖτε τὴν ἐνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μεγιστοὺς φεύγετε*. Ad Philad. S. 7. Auch diese Stelle zieht Dallm. am a. D. S. 262. unter die Beweise gegen die Echtheit unserer Briefe, indem er behauptet, die Worte *τὴν σάββα ὑμῶν ὡς καὶ τὸν θεοῦ τηγεῖτε* seien gesprochen in Nicolaitas, Valentinianos, Carpocratianos, Basilidianos et Gnosticos, moechiam et omne spurcitiae genus indifferenter exerceantes. Vgl. 1 Kor. 6, 19.

b) Hierbei kommt uns A i ft, am a. D. S. 73. ff. einigermaßen entgegen, obgleich seine Ansicht über den Ursprung der bischöflichen

tius in beiden Beziehungen ausgesprochen hatte, fand auch in späterer Zeit nicht nur vielfache Anwendung, sondern ließ sich wie auf der einen Seite mehrfach erweitern, so auf der anderen Seite um Vieles verstärken; und wirklich scheint beides in der längeren Ausgabe unserer Briefe

den Gewalt nicht bis ins Einzelne allgemeine Bestimmung finden möchte. Auch ist der Verfasser bei seiner Untersuchung der kürzeren Recension gefolgt, die jedoch in dieser Beziehung am wenigsten von späterer Hand entstellt zu seyn scheint. S. 75. wird daher bemerkt: „dasselbe Uebel, was Paulus, als sich in der Korinth. Gemeinde befindend, betrauerte, und was er so sehnlich zu heilen wünschte, dasselbe finden wir in den Gemeinden, an welche Ignatius schrieb, wieder; aber wir finden es daselbst eingewurzelt und verschlimmert, und mit Nebenumständen gepaart, worüber er sich sätlich zu bekümmern Ursache hatte. Auf der einen Seite hatte das vereinzelte Bestreben verschiedener Gesellschaften von Christen in diesen Gemeinden einen bestimmten Charakter angenommen. Jede von ihnen handelte für sich allein, ohne sich um die Verrichtungen der übrigen zu kümmern; oder sie hinderten einander in dem, was den gemeinschaftlichen Zweck ihres Bekenntnisses und ihrer Vereinigung ausmachte. Aber von der anderen Seite wurden eben diese Gemeinden von Außen her von großen Gefahren bedroht. Die Entartung des Christenthums durch die Vermischung mit den ungereimten Speculationen einer sogenannten morgenländischen Philosophie, die sich etwas später unter verschiedenen Modificationen und Namen beinahe über den ganzen Orient verbreitete, begann schon jetzt in diesen Gegenden Asiens ihren Einfluß auszuüben. Abgesandte, welche die Irrthümer verbreiteten, schlichen sich jetzt hier und da in die kleinasiatischen Gemeinden ein. Und das Unzusammenhängende dieser Gemeinden öffnete ihnen stets die Thüre und versprach ihren Meinungen einen gewissen Sieg. In der That, hier war gegenseitiges Anschließen der Christen an einander sehr von Nothen! Hier wurde ein starkes Band der Vereinigung hohes Bedürfnis! Und wie können wir es dem Ignatius übel auslegen, wenn er das kräftigste Mittel dazu in der Zusammenziehung dieser allein stehenden Gesellschaften unter eine von allen anerkannte Obergewalt gefunden zu haben meinte und wenn er die zerstreuten Theile solcher Gemeinden zu einem Körper dadurch vereinigen zu müssen glaubte, daß er ihnen allen in einem Bischofe ein gemeinschaftliches Haupt verschaffte?“

stattgefunden zu haben. Indem wir dagegen die Grundelemente nach beiden Seiten hin kurz zusammenzufassen versuchen, wird sich vielleicht ein nicht ganz unsicherer Maßstab zur Auscheidung des Fremdartigen auffinden lassen.

Was zunächst die in jenen Gemeinden verbreiteten Irrlehren betrifft, vor denen Ignatius warnt, so kamen sie hauptsächlich von solchen Menschen, die sich der Geburt Christi und seines Kreuzestodes schämten, seiner Leiden spotteten und der Auferstehung lachten: die deshalb seine Geburt von einer Jungfrau bald mißdeutend in Zweifel zogen, bald behaupteten, daß er nur scheinbar Mensch geworden, keinen wirklichen Körper angenommen, nicht wirklich gelitten habe und nur scheinbar gestorben sey a). Darneben scheint aber wenigstens ein Theil derselben aus der streng judenchristlichen Partei hervorgegangen zu seyn, welche strenge Beobachtung des Mos. Gesetzes auch den übrigen Christen gern zur unerläßlichen Pflicht gemacht

a) Ad Smyrn. §. 2.: 'Αλλ' οὐχ ὥσπερ τινὲς τῶν ἀπίστων ἐπαισχυνόμενοι τὴν τοῦ ἀνθρώπου πλάσιν, καὶ τὸν σταυρὸν, καὶ αὐτὸν τὸν θάνατον λέγουσιν, ὅτι δοκῇσει, καὶ οὐκ ἀληθεῖα ἀνέληψς τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα, καὶ τῷ δοκεῖν πέπονθεν. §. 7.: τὸν σταυρὸν ἐπαισχύνονται, τὸ πάθος χλευάζουσι, τὴν ἀνάστασιν κομφοδοῦσιν. Ad Trall. §. 6.: τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν διαβάλλουσιν ἐπαισχυνόμενοι τὸν σταυρὸν, τὸ πάθος ἀρνούνται, καὶ τὴν ἀνάστασιν οὐ πιστεύουσι. §. 10. λέγουσι δὲ τῷ δοκῇσει γεγεννησθαι αὐτὸν ἀνθρώπον, οὐκ ἀληθῶς ἀνελήφεναι σῶμα καὶ τῷ δοκεῖν τεθνηκέναι, οὐ τῷ ὄντι. Schon die Apostel sahen die Reime dieser Richtung und waren vielfach veranlaßt, dieselbe zu bestreiten. Vgl. 2 Joh. 7.: "Οτι πολλοὶ κλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξ ὁρόμενον ἐν σαρκί. 2 Tim. 1, 8. fand Paulus die Warnung wenigstens angemessen: Μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν. Αpg. 17, 32. werden schon Solche erwähnt, welche ἀκούσαντες ἀνάστασιν νεκρῶν — ἐχλευάζον. Andere behaupteten 2 Tim. 2, 18.: τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι.

hätten, indem sie zugleich nach allegorisch-mystischer Weise einen tieferen Sinn darin nachzuweisen bemüht waren, sich dabei aber in mancherlei theosophische Speculationen verlor^{a)}. Unter dem Scheine einer gewissen Enthalt^{b)}samkeit waren die Anhänger dieser Irrlehren dennoch der Unfrömmigkeit und Unsittlichkeit ergeben; sie werden daher als Solche bezeichnet, die den Namen Christi mit Unrecht führen, gottesunwürdig und den Geboten Christi widersprechend leben, der christlichen Liebe nicht achten, Wittwen und Waisen nicht zu Hülfe kommen, zugleich im übergroßen Vertrauen auf das Zeitliche der christlichen Hoffnung für ein Jenseits spotten^{c)}. Menschen von solcher Den-

a) Ad Magnes. §. 10.: Ἀποπόν ἐστιν Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν ἐπὶ γλώσσης, καὶ τὸν πανοθέντα Ἰουδαϊσμόν ἐπὶ διανοίας ἔχειν. Οὗ γὰρ χριστιανισμός, οὐκ ἐστιν Ἰουδαϊσμός. §. 8.: εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον Ἰουδαϊκόν, καὶ περιτομὴν σαρκὸς ζῶμεν, ἀγνούμεθα τὴν χάριν εἰληφέναι. — Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἐτεροδοξίαις, μηδὲ μύθοις ἐνέχετε, καὶ γενεαλογίαις ἀπεργάντοις, καὶ Ἰουδαϊκοῖς τύφοις. Vgl. Ebend. §. 9. Wie entschieden Paulus dem Ersteren entgegentrat, ist übersichtlich nur zu erwähnen; das Letztere bestreitet er besonders in den Briefen an den Timotheus. Vgl. 1 Tim. 1, 4. 6—8. 4, 7. 2 Tim. 2, 23. Wie daher Dalläus am a. D. S. 262. f. die in unserem Briefe vorkommende Polemik gegen Solche, die das Judenthum mit dem Christenthume zu verbinden suchten, als die Echtheit dieser Schriften verdächtigend aufführen konnte, ist nicht wohl einzusehen.

b) Ad Philad. §. 6.: Ἐάν τις ταῦτα μὲν ὁμολογῇ, φθορὰν δὲ καὶ μολυσμὸν καλῇ τὴν νόμιμον μίξιν, καὶ τὴν τῶν παίδων γένεσιν, ἢ τινὰ τῶν βρωμάτων βδελυκτὰ, ὁ τοιοῦτος ἔνοικον ἔχει τὸν θάνατον τὸν ἀποστάτην. Coll. §. 4.: αἱ παρθέναι τῷ Χριστῷ (sc. ὑποτάγητε) ἐν ἀφθαρσίᾳ, οὐ βδελυσσόμεναι γάμον, ἀλλὰ τοῦ κρείσσονος ἐπιέμεναι. Vgl. 1 Tim. 4, 1—3, woraus zugleich ersichtlich, daß Dalläus am a. D. S. 261. u. 291. mit Unrecht behauptet, Enthaltung der Ehe und gewisser Speisen sey zuerst von Saturninus und Marcion gefordert worden.

c) Ad Ephes. §. 7.: Τινὲς δὲ φανλότατοι εἰώθασι δόλῳ ποτηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν, ἀλλὰ τινὰ πρᾶσσοντες ἀνά-
Theol. Stud. Jahrg. 1836. 24

art, deren erstes Auftreten, namentlich in Kleinasien, schon in die Zeiten der Apostel fällt, waren also auch noch zu Ignatius Zeit die gefährlichsten Widersacher des Evangeliums; doch zeigten sich zugleich schon Spuren anderer unchristlichen Denkweisen, von denen uns auch anderweitige Kunde erhalten ist. Es werden nämlich außerdem noch Solche namhaft gemacht, welche behaupteten: Christus sey ein Menschenwesen aus Leib und Seele, wie die übrigen; dergleichen Andere, welche leugneten, daß der Gott des Alten Testaments auch der Vater Christi sey, und daß der Vater Christi zugleich Schöpfer des Himmels und der Erde sey ^{a)}. Daß erste scheint der Ansicht des Cerinth verwandt gewesen zu seyn, welcher Jesus für den ehelich erzeugten Sohn des Joseph und der Maria hielt, der sich aber durch Frömmigkeit und Weisheit ausgezeichnet habe. Vgl. Neander, Kirchengeschichte B. 1. S. 447. Auch von den Nazaräern heißt es, daß sie Jesus für den

ξία θεοῦ, καὶ φρονούντες ἐναντία τῆς τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας: Christus aber sey gekommen *ὅπως . . . λάσῃται* (τὰς ψυχὰς ἡμῶν) νοσηλευθείας ἐν ἀσείειᾳ καὶ πονηραῖς ἐπιθυμίαις. Ad Smyrn. §. 6. Καταμάθετε οὖν τοὺς ἐτεροδοξοῦντας . . . ἀγάπης αὐτοῖς οὐ μέλει, τῶν προσδοκωμένων ἀλογοῦσι, τὰ παρόντα ὡς ἐστώτα λογίζονται. τὰς ἐντολὰς παρορῶσι, χήραν καὶ ὀρφανὸν περιορῶσι, φιλόμενον διαπτύουσι, δεδεμένον γελῶσι. Vgl. 1 Joh. 3, 3. ff. 2 Tim. 3, 1. ff. Tit. 1, 10—16.

- a) Ad Philad. §. 6.: Ἐάν τις λέγῃ μὲν ἕνα θεόν, ὁμολογῇ δὲ καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν, (ψιλὸν δὲ ἀνθρώπον εἶναι νομίζῃ τὸν κύριον) οὐχὶ θεὸν μονογενῆ, καὶ σοφίαν, καὶ λόγον θεοῦ, ἀλλ' ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος αὐτὸν μόνον εἶναι νομίζῃ, ὁ τοιοῦτος ὁφίς ἐστιν, ἀπάτην καὶ πλάνην κηρύττων. . . Ἐάν τις ὁμολογῇ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον, ἀρνήται δὲ τὸν θεόν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, οὐκ εἶναι λέγων τὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιητὴν πατέρα τοῦ Χριστοῦ, ὁ τοιοῦτος ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν. Ad Trall. §. 6.: εἰς γὰρ ὁ θεὸς παλαιὸς καὶ καινὴς διαθήκης. Dall'aus am a. D. S. 101. ff. glaubt auch hierin nur eine Berücksichtigung der Lehren Marcion's und späterer Gnostiker zu finden.

wirklichen Sohn Josephs und der Maria hielten. Gerinth war es aber wiederum, der den alttestamentlichen Gott von dem Christengotte unterschied und behauptete, die Welt sey von einer dem höchsten Wesen untergeordneten Macht erschaffen worden. Vgl. Neander, am a. S. 446. Mosheim, l. c. p. 197. sq.

Es läßt sich demnach nicht bezweifeln, daß solche Ansichten, wie sie in unseren Briefen ebenfalls berücksichtigt werden, schon in der unmittelbar nachapostolischen Zeit verschiedentlich hervortraten. Ignatius aber hat, wie es scheint, absichtlich keine bestimmten Parteien und kein besonderes Haupt derselben genannt, wie er denn auch in einer Art über dieselben spricht, als wenn sich zu seiner Zeit überhaupt noch keine besonderen Reherparteien unter bestimmten Häuptern ausgebildet hätten a). Schon dieses dürfte ein bestimmtes Zeugniß gegen solche Stellen unserer Briefe seyn, wo dennoch bestimmte Personen und Sekten, namhaft gemacht werden; doch werden sie entschieden als spätere Zusätze erkannt, wenn wir darunter auch solche Personen, Parteien oder Lehren bezeichnet finden, die offenbar einer späteren Zeit angehören. Diese Stellen müssen daher zunächst als fremdartige Zusätze der längeren Ausgabe bezeichnet werden, ohne daß sich daraus ein hinlänglicher Grund ergäbe, Alter und Echtheit derselben überhaupt zu bestreiten. Die erste Stelle dieser Art findet sich ad Trall. S. 11., wo mithin die Worte: *Εὐμωνα τὸν πρωτότοκον υἱὸν αὐτοῦ* (sc. τοῦ διαβόλου) ... bis *τὰ τοῦ πονηροῦ ἔργονα, Θεόδοτον καὶ Κλεόβουλον* auszuscheiden seyn dürften. Dergleichen möchte ad Philad. S. 6. nicht nur die längere Episode: *Ἐάν τις πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ὁμολογῇ...*

a) In Beziehung auf Doketen sagt Ignatius wenigstens ad Smyrn. S. 5. *Τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν ὄντα ἄπιστα, νῦν οὐκ ἔδοξε μοι ἔγγράψαι. μηδὲ γένοιτό με αὐτῶν μνημονεύειν, μέχρ' οὗ μετανοήσουσι.*

bis καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ἁγίου πνεύματος κενὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ ἀλλότριος, welche mit dem Bekenntnisse der Trinität beginnt und am Schlusse auch der Nikolaiten erwähnt, leicht als ein späterer Zusatz erkannt werden, sondern nicht minder die beiden kleineren Einschübsel im unmittelbar Vorhergehenden, in denen abermals des Simon Magus, wie des Ebion gedacht wird a). Diese sich auch annehmen, daß Simon Magus, den das ganze kirchliche Alterthum als den Vorläufer aller Ketzer bezeichnet; wie sein Schüler Menander von Ignatius berücksichtigt werden konnten b), so werden doch auch Basilides und Theodotus nebst dem ganz unbekannten Kleobulus genannt, von denen Basilides wohl ebenso wenig, als Theodotus in Beziehung auf die von ihnen ausgegangenen ketzerischen Lehren von Ignatius gerügt werden konnten c). Wenn wir ferner ad Trall. §. 6. eine Klasse

a) Ad Philad. §. 6.: Καὶ ἐστὶν ὁ τοιοῦτος Σίμωνος τοῦ Μάγου, ἀλλ' οὐ τοῦ ἁγίου πνεύματος μαθητῆς. Derselben: Καὶ ἐστὶν ὁ τοιοῦτος πένης τὴν διάνοιαν, ὡς ἐπιναλεῖται Ἐβίων.

b) Vgl. Mosheim, de reb. christian. ante Const. M. comm. p. 187—195. Gieseler, Kirchengeschichte B. 1. S. 59. Baumgarten-Crusius, Dogmengeschichte Th. 1. S. 119. f. Dasselbe gilt in gewisser Beziehung auch von den Nikolaiten, denen auch hier zunächst Sittlosigkeit und heidnische Sittenlosigkeit vorgeworfen wird; vergleiche von den Ebioniten, welche hier, wie bei Tertull. de praesc. haeret. 33. von einem Ebion abgeleitet werden. Vgl. zur Kritik der verschiedenen Meinungen über Beide, besonders Baumgarten-Crusius, am a. D. S. 97. ff. und 107. ff.

c) Dieses ist schon von Dalläus nachgewiesen worden (am a. D. S. 258. u. 285. ff.); vgl. Mosheim, l. c. p. 342. sq. 430. sq. Wenn aber diese und ähnliche bestimmtere Hinweisungen auf gewisse Ketzer und Ketzereien als spätere Zusätze anzuerkennen sind, so darf es nicht mit Dalläus und Semler (Praef. ad paraphr. Epist. II. Petri) als ein neuer Einwurf gegen unsere Briefe angeführt werden, daß Irenäus derselben gar nicht erwähne, obgleich darin schon dieselben Ketzereien ausdrücklich bestritten würden, gegen welche Irenäus schrieb.

von Ungläubigen bezeichnet finden, die Gott als ein Unerkennbares bezeichnen, Christus für ungezeugt (*ἀγέννητος*) halten, dem Geiste aber die Wesenheit absprechen, auch wohl allen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist leugnen, so sehen wir schon Vertheidigung und Bestreitung des Dogma von der Trinität, wie denn Praxeas, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, allerdings beschuldigt wird, alle wirkliche Unterscheidung der drei Personen aufgehoben zu haben. Wenn aber Anderen vorgeworfen wird, daß sie Christus für einen bloßen Menschen (*ψιλὸν ἀνθρώπον*) ausgaben, so ist bekannt, daß wenigstens dieser Ausdruck namentlich dem Theodotus und Antemon eigen gewesen ^{a)}. Noch zwei andere Stellen desselben Briefes müssen wenigstens als verdächtig bezeichnet werden. Zunächst §. 9.: *Τῇ οὖν παρασκευῇ, τέλει ὡρα...* bis zum Schlusse des Paragraphes: *τὸ σάββατον τὴν ταφὴν, ἣ κυριακὴ τὴν ἀνάστασιν*. Nachdem nämlich schon unmittelbar vorher der Kreuzigung, des Todes, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi der Reihe nach erwähnt worden, wird in den bezeichneten Worten der Bericht von der Verurtheilung vor Pilatus bis zur Auferstehung noch einmal aufgenommen, offenbar nur um die genauere Chronologie der drei Tage beizufügen. In der zweiten Stelle dürfte sich jedoch das Spätere nicht mehr so bestimmt als im Vorhergehenden ausscheiden lassen, da hier, wie es in der kürzeren Recension weit häufiger der Fall ist, das Spätere sehr wohl mit ursprünglich Echtem untermischt seyn kann. Wir meinen die Stelle §. 10.: *Ἀληθῶς τοὺν ἐγέννησε Μαρία σῶμα...* bis *καὶ ἀποθάνῃ, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα*, worin sowohl die Ausmalung der Empfängniß, Geburt, Auferziehung und endlichen Verur-

a) Ad Trall. §. 6.: *Τὸν θεὸν ἄγνωστον εἰσηγούνται· τὸν Χριστὸν ἀγέννητον νομίζουσι· τὸ δὲ πνεῦμα οὐδὲ ὅτι ἐστὶν ὁμολογοῦσι. τινὲς δὲ αὐτῶν τὸν μὲν υἱὸν ψιλὸν ἀνθρώπον εἶναι λέγουσι, ταῦτόν δ' εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον.* Cf. ad Philad. §. 6. (s. oben S. 364. N. a.).

theilung Christi, als auch die Anwendung der Stelle Ps. 41, 11.: *ἀνάστα ὁ θεός, κτίνον τὴν γῆν κ. τ. λ.* auf die Auferstehung Jesu gewiß weit eher einer späteren Ausschmückung, als dem ursprünglichen Texte des Ignatius angehören möchte. Ebenso wenig läßt sich bei noch einigen anderen Stellen angeben, wie viel von dem Vorhandenen ursprünglich seyn möge, weshalb sie nur als allgemein verdächtig bezeichnet werden können. Es sind dieses namentlich die Stellen ad Philad. S. 3. *οὐτὶς γὰρ εὐσεβῶν ἀπολασθῆναι χροῖ...* bis zum Schlusse; dergleichen S. 4.: *Αἱ παρθένοι μόνον τὸν Χριστὸν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχετε...* bis zum Schlusse. Beide Stellen erscheinen als theilweise Wiederholung und Erweiterung der im Vorhergehenden gegebenen allgemeinen und besonderen Tugendvorschriften, wobei gegen die sonstige Weise des Ignatius hauptsächlich aus reichlich angeführten Parallelen und Citaten des alten Testaments argumentirt wird. Auf ähnliche Weise scheint ad Magnes. S. 3. von späterer Hand erweitert worden zu seyn; vielleicht auch ad Ephes. S. 9. u. 10., wie das Citat aus dem Briefe Pauli an die Epheser 1, 1. in S. 9. gewiß späteren Ursprungs ist. Solches jedoch überall genau bezeichnen und das Ursprüngliche wieder herstellen zu wollen, wird bei unseren Briefen eine bedächtige Kritik ebenso wenig zu unternehmen wagen, als es bei einem Versuche der Art gewiß nicht angesprochen werden darf, der sich darauf beschränken muß, hauptsächlich alles nicht sowohl dem Ursprunge als der Bedeutung nach Spätere für den von diesen Schriften zu machenden Gebrauch kenntlich zu machen.

Prüfen wir ebenso den Inhalt unserer Briefe hinsichtlich des zweiten Punktes, der schon oben als das Mittel für den ersteren bezeichnet wurde. Wie Paulus selbst die Anordnung von Bischöfen wenigstens zum Theil als Schutzmittel gegen eindringende Irrlehrer betrachtete und ihnen Zurechtweisung und Züchtigung solcher Widersacher des

Evangeliums zur besonderen Pflicht machte (Lit. 1, 7—16), so erkannte Ignatius in einer möglichst engen Vereinigung der Gemeinden unter einem betreffenden geistlichen Vorstande, mit dem Bischofe an der Spitze, das einzig kräftige Hilfsmittel gegen eine durch so verschiedene, zum Theil unchristliche Lehransichten nothwendig entstehende Zerfallenheit der Gemeinden. Daher „Trennung jeglicher Art fliehen; Einigkeit halten; Nichts ohne den Bischof!“ ad Philad. §. 7. Die weitere Ausführung dieser Gedanken läßt sich in Folgendem zusammenfassen: Eintracht in Lehre und Leben ist das sicherste Mittel alle Angriffe Satan's und seiner Genossen zu vereiteln, welche sich besonders in Verbreitung von mancherlei Irrlehren kundgeben. Einmüthiges Festhalten an den Lehren Christi und seiner Apostel mit Unterordnung unter einander und unter den Bischof, sammt dem Presbyterium und den Diakonen, kann allein die Gott wohlgefällige Einheit erhalten a). Alles geschehe daher in Gott gewollter und Gott wohlgefälliger Eintracht unter dem Vorstehe des Bischofes, als Stellvertreters Gottes und Christi. Nichts, was die Kirche betrifft, geschehe ohne den Bischof; namentlich sollen die kirchlich heiligen Gebräuche und Verrichtungen nicht ohne den Bischof vollzogen werden b).

-
- a) Ad Ephes. §. 13.: Ἡ γὰρ ὑμετέρα ὁμόνοια καὶ σύμφωνος πίστις αὐτοῦ (τοῦ σατανᾶ) μὲν ἐστὶν ὀλεθρὸς, τῶν δὲ ὑπακουσίων αὐτοῦ βίβαντος. Cf. ad Philad. §. 2. Ad Magnes. §. 13.: Σπουδάζατε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα, ὅσα ποιεῖτε, κατενοδωθῆσθαι... ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα ἔνωσις ᾗ κατὰ θεὸν ἐν ὑμῖν. Ad Smyrn. §. 7. u. 8.: Τὰς δὲ διωσυνήμονας αἰρέσεις καὶ τοὺς τὰ σχίσματα ποιοῦντας φεύγετε, ὡς ἀεχὴν κακῶν. Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς τῷ πατρὶ. Cf. ad Ephes. §. 2. 20. Ad Trall. §. 13. Ad Polyc. §. 6.
- b) Ad Magnes. §. 6.: Ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπουδάζατε πάντα πράττειν, προκαθήμενον τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ. Ad

theilung Christi, als auch die Anwendung der Stelle Ps. 41, 11.: *ἀνάστα ὁ θεός, κτίνον τὴν γῆν κ. τ. λ.* auf die Auferstehung Jesu gewiß weit eher einer späteren Ausschmückung, als dem ursprünglichen Texte des Ignatius angehören möchte. Ebenso wenig läßt sich bei noch einigen anderen Stellen angeben, wie viel von dem Vorhandenen ursprünglich seyn möge, weshalb sie nur als allgemein verdächtig bezeichnet werden können. Es sind dieses namentlich die Stellen ad Philad. S. 3. *οὐτὶς γὰρ εὐσεβῶν ἀπολασθῆναι χροῖ*... bis zum Schlusse; dergleichen S. 4.: *Αἱ παρθένοι μόνον τὸν Χριστὸν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχετε*... bis zum Schlusse. Beide Stellen erscheinen als theilweise Wiederholung und Erweiterung der im Vorhergehenden gegebenen allgemeinen und besonderen Tugendvorschriften, wobei gegen die sonstige Weise des Ignatius hauptsächlich aus reichlich angeführten Parallelen und Citaten des alten Testaments argumentirt wird. Auf ähnliche Weise scheint ad Magnes. S. 3. von späterer Hand erweitert worden zu seyn; vielleicht auch ad Ephes. S. 9. u. 10., wie das Citat aus dem Briefe Pauli an die Epheser 1, 1. in S. 9. gewiß späteren Ursprungs ist. Solches jedoch überall genau bezeichnen und das Ursprüngliche wieder herstellen zu wollen, wird bei unseren Briefen eine bedächtige Kritik ebenso wenig zu unternehmen wagen, als es bei einem Versuche der Art gewiß nicht angesprochen werden darf, der sich darauf beschränken muß, hauptsächlich alles nicht sowohl dem Ursprunge als der Bedeutung nach Spätere für den von diesen Schriften zu machenden Gebrauch kenntlich zu machen.

Prüfen wir ebenso den Inhalt unserer Briefe hinsichtlich des zweiten Punktes, der schon oben als das Mittel für den ersteren bezeichnet wurde. Wie Paulus selbst die Anordnung von Bischöfen wenigstens zum Theil als Schutzmittel gegen einbringende Irrlehrer betrachtete und ihnen Zurechtweisung und Züchtigung solcher Widersacher des

Evangeliums zur besonderen Pflicht machte (Lit. 1, 7—16), so erkannte Ignatius in einer möglichst engen Vereinigung der Gemeinden unter einem betreffenden geistlichen Vorstande, mit dem Bischofe an der Spitze, das einzig kräftige Hilfsmittel gegen eine durch so verschiedene, zum Theil unchristliche Lehransichten nothwendig entstehende Zerfallenheit der Gemeinden. Daher „Trennung jeglicher Art fliehen; Einigkeit halten; Nichts ohne den Bischof!“ ad Philad. §. 7. Die weitere Ausführung dieser Gedanken läßt sich in Folgendem zusammenfassen: Eintracht in Lehre und Leben ist das sicherste Mittel alle Angriffe Satan's und seiner Genossen zu vereiteln, welche sich besonders in Verbreitung von mancherlei Irrlehren kundgeben. Einmüthiges Festhalten an den Lehren Christi und seiner Apostel mit Unterordnung unter einander und unter den Bischof, sammt dem Presbyterium und den Diakonen, kann allein die Gott wohlgefällige Einheit erhalten a). Alles geschehe daher in Gott gewollter und Gott wohlgefälliger Eintracht unter dem Vorstehe des Bischofes, als Stellvertreters Gottes und Christi. Nichts, was die Kirche betrifft, geschehe ohne den Bischof; namentlich sollen die kirchlich heiligen Gebräuche und Verrichtungen nicht ohne den Bischof vollzogen werden b).

-
- a) Ad Ephes. §. 13.: Ἡ γὰρ ὑμετέρα ὁμόνοια καὶ σύμφωνος πλῆσις αὐτοῦ (τοῦ σατανᾶ) μὲν ἐστὶν ὀλεθρὸς, τῶν δὲ ὑπαπιστῶν αὐτοῦ βλάσανος. Cf. ad Philad. §. 2. Ad Magnes. §. 13.: Σπονδάζατε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα, ὅσα ποιεῖτε, κατενοδωθῇσιν... ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα ἔνωσις ᾗ κατὰ θεὸν ἐν ὑμῖν. Ad Smyrn. §. 7. u. 8.: Τὰς δὲ δυσωνύμους αἰρέσεις καὶ τοὺς τὰ σχίσματα ποιοῦντας φεύγετε, ὡς ἀρχὴν καὶ αἰῶν. Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς τῷ πατρὶ. Cf. ad Ephes. §. 2. 20. Ad Trall. §. 13. Ad Polyc. §. 6.
- b) Ad Magnes. §. 6.: Ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπονδάζατε πάντα πράττειν, προκαθήμενον τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ. Ad

Was Trennung verursachen kann, werde nicht gebildet; vielmehr einige sich Alles dem Bischofe, welchem zu folgen Gehorsam gegen Gott selbst ist. Er hat Gott Rechenschaft zu geben von den Seelen der Gemeinde, wodurch der ihm geleistete Gehorsam kein bloß menschlicher Gehorsam bleibt. Darum ziemt es sich wohl (πρέπει), der Ansicht des Bischofes nachzukommen, da er Gott gemäß die Gemeinde leitet a). Auch das Presbyterium soll in kirchlichen Dingen ebenso wenig als die Laien Etwas ohne den Bischof unternehmen, obgleich die Mitglieder desselben und die Diakonen ebenfalls Stellvertreter Christi seyn sollen, von dem sie angeordnet sind, ohne welche die Kirche keine Versammlung und Gemeinde der Heiligen seyn kann b). Gern

Trall. §. 3.: Τρεῖς δὲ ἐντέτακται αὐτοῖς (τὸν ἐπίσκοπον, τοὺς πρεσβ. καὶ τοὺς διακόν.). ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν, οὗ φύλακὲς εἶναι τοῦ τόπου. Ad Smyrn. §. 8.: Μηδεὶς χωρὶς ἐπισκόπου τι πράσσειτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν... οὐκ ἔξόν ἐστι χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου, οὔτε βαπτίζειν, οὔτε προσφύγειν, οὔτε θυσίαν προσκομίζειν, οὔτε δοξὴν ἐπιτελεῖν. Ad Polyc. §. 5.: Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ γαμούσαις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἑνωσιν ποιῆσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾗ κατὰ κύριον, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. In der letzteren Beziehung heißt es auch bei Tertull. de pudicit. 4.: Penes nos occultae quoque coniunctiones i. e. non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur.

- a) Ad Magnes. §. 6.: Μηδὲν ἔστω ἐν ὑμῖν, ὃ δυνήσεται ὑμᾶς μεγίσται· ἀλλ' ἐνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ, ὑποτασσόμενοι τῷ θεῷ δι' αὐτοῦ ἐν Χριστῷ. Ad Ephes. §. 4.: ὁθεὶς καὶ ὑμῖν πρέπει συντελεῖν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, τοῦ κατὰ θεὸν ποιμαίνοντος ὑμᾶς. Ad Trall. §. 2.: Τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ. αὐτὸς γὰρ ἀρχικεφαλὴ ἐπὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, ὡς λόγον ἀποδώσαν θεῷ. διδὼ καὶ παῖνεςθε μοι οὐ κατὰ ἀνθρώπων ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν.
- b) Ad Magnes. §. 7.: Ὡςπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ποιεῖ... οὕτω καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου, μηδὲ πρεσβυτέρου, μηδὲ διάκονος, μηδὲ λαϊκοῦ. Ad Ephes. §. 5.: Σπουδάσατε ἀγαπήτοι ὑποταγῆναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ τοῖς πρεσβυτέροις, καὶ τοῖς διακόνοις· ὁ γὰρ τούτοις ὑποτασσόμενος ὑπακούει Χριστῷ τῷ προχρησιμοποιήνῳ αὐτοῦ. Ad

weist Ignatius dabei auf die Tüchtigkeit und empfehlenswerthe Persönlichkeit der Einzelnen hin, welche schon zu dieser Würde bestellt waren, ohne jedoch zu ermangeln, zur Vorsicht bei der Wahl derselben aufzufordern a).

Weiter scheint Ignatius nicht gegangen zu seyn; den Bischof bezeichnet er als Stellvertreter Gottes und Christi, das Presbyterium vergleicht er mit dem Collegium der Apostel, den Diakonen theilt er die Verwaltung der Geheimnisse Christi zu b). Wie ganz anders lautet dagegen, was ad Trall. §. 7. zur Würdigung dieser drei kirchlichen Aemter gesagt ist: „Was ist der Bischof anderes, als über alle Macht und Herrschaft hinaus, Alles beherrschend, soweit es einem Menschen zusteht, an Macht Gott-Christo ähnlich. Das Presbyterium aber, was ist es anderes, als ein heiliger Verein, Mitberather und Beisitzer des Bischofes. Und die Diakonen was anderes, als Nachbilder überirdischer Kräfte, ihm (dem Bischofe) leistend reinen, tadellosen Dienst.“ Dergleichen ad Smyrn. §. 9.: „Fürchte Gott, spricht die Schrift, mein Sohn, und den König! Ich aber sage: ehre Gott als den Urheber und Herrn aller Dinge, den Bischof aber als Hohenpriester, der Gottes Ebenbild trägt: Gottes — hinsichtlich des Herrschens, Christi — hinsichtlich des Priesterthumes. Nach diesem muß man auch den König ehren. Denn we-

Trall. §. 3.: *Χωρίς τούτων ἐκκλησία ἐκλεκτή οὐκ ἔστι, οὐ συνάδρσιμα ἀγίων, οὐ συναγωγή ὁσίων.*

- a) Ad Ephes. §. 2 u. 4. Ad Magnes. §. 2. Ad Trall. §. 3. Ad Smyrn. §. 12. Ad Philad. §. 1. u. öfter. Ad Trall. §. 2.: *Οὐ γὰρ βρωτῶν καὶ ποτῶν εἰς διáκονοι. δέον οὖν αὐτῶν τὰ ἐγκλήματα φυλάττεσθαι, ὡς πῦρ φλέγον. αὐτοὶ μὲν οὖν ἔστρωσαν τοιοῦτοι.*
- b) Ad Trall. §. 3.: *Καὶ ὁ ἐπίσκοπος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων τύπος ὑπάρχει. οἱ δὲ πρεσβύτεροι ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ σύνδεσμος ἀποστόλων Χριστοῦ. §. 2.: Αἰεὶ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Χριστοῦ Ἰησοῦ κατὰ πάντα τρόπον ἀρέσκουσιν.* Cf. ad Magnes. §. 6. Ad Smyrn. §. 8.

der ist unter allen Wesen irgend, eines mächtiger als Gott, oder ihm vergleichbar, noch in der Kirche Etwas größer, als der Bischof, der Gott geweiht zum Heile der ganzen Welt. — — — Das Priesterthum geht über alle menschlichen Güter; wer thöricht gegen dasselbe anstrebt, entehrt nicht Menschen, sondern Gott und Christus a).“ Solche übertriebene Phrasen dürften wohl schwerlich zu den übrigen Aussprüchen des Ignatius passen. Selbst in späterer Zeit, als sich schon ein besonderer Stand christlicher Kirchenbeamten entschieden ausgebildet hatte, hören wir weder von Irenäus noch von Tertullian solche crasse Exclamationen; vielmehr wird auch von ihnen noch neben dem Gegensatz zwischen den Klerikern und dem Volke die Idee eines allgemeinen christlichen Priesterthumes entschieden festgehalten. Erst als (nach 160) Synoden üblich zu werden anfangen, mußte das Ansehen der Bischöfe, als Vertreter ihrer Gemeinden, in einer früher nicht gekannten Weise steigen und zu einem Uebergewichte gelangen, das, zu noch größeren Ansprüchen berechtigt, solche Aeußerungen sowohl veranlassen, als durch die That rechtfertigen konnte b). Von Zusätzen dieser Art ist die kürzere Recension im Allgemeinen frei geblieben; obgleich der spätere Uebersetzer seinen Standpunkt auch in dieser Beziehung nicht ganz verleugnet hat. Ad Ephes. S. 3. wird, gegen den Inhalt der längeren Ausgabe, der Bischöfe gedacht als κατὰ τὰ πλῆματα (sc. τοῦ γένους) ὁμοθεύτες, was auf einen Umfang der Kirche zu deuten scheint, wie er sich erst

-
- a) Verwandt ist noch eine andere Stelle ad Philad. S. 4., wo die Unterordnung der weltlichen Behörden und selbst des Kaisers unter den Bischof gefordert wird. Diese Aeußerung setzt also schon christliche Fürsten, einen christlichen Kaiser voraus, wie auch, daß die kirchlichen Behörden mit den weltlichen schon in Conflict gerathen waren. Der ganze Abschnitt wurde übrigens oben schon in dogmatischer Hinsicht als verächtlich bezeichnet und ausgeschlossen.
- b) Vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, B. 1. S. 188.

später gestaltete. Ad Trall. S. 3. heißt es aber: Ὅμοι-
ως πάντες ἐντοπεύσαντες τοὺς διακόνους, ὡς Ἰησοῦν
Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπισκοπὸν, ὅντα υἱὸν τοῦ πα-
τρὸς, welche Stelle auch die Bertheidiger der kürzeren
Recension wenigstens für verberbt erklären.

Außer dem bisher Bezeichneten müssen endlich noch
folgende Stellen ausgehoben werden, die in verschiedenen
Beziehungen spätere Zusätze oder Umgestaltungen erfahren
zu haben scheinen. Ad Trall. S. 5. werden die neun
Namen und Klassen von Engeln erwähnt, wie sie erst bei
Dionys. Areopagita vorkommen, während die kür-
zere richtiger nur im Allgemeinen τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγ-
γελικὰς καὶ τὰς οὐράσιους τὰς ἀρχοντικὰς nennt. Ver-
dächtig scheinen ferner ad Ephes. S. 20. die am Schlusse
angehängten Worte: καθαρῶν ἁλῆλκων. Dessenlei-
chen ad Trall. S. 9. der erklärende Beisatz: ἀλλ' οὐχ
ἀσάντως· οὐδὲ γὰρ ταῦτόν θεός καὶ ἀνθρώπος. Erwei-
tert scheint die Ueberschrift des Briefes an die Römer
zu Gunsten der Gemeinde daselbst, sowie die des Briefes
an die Philadelphier in Beziehung auf Christus und
die Kirche. Später hinzugefügt möchte auch in den Ueber-
schriften von sechs Briefen der Beiname des Ignatius ὁ
καὶ θεοφόρος seyn, so daß der Brief an den Polycarp,
nach der längeren Ausgabe, allein die einfach ursprüng-
lichste Ueberschrift beibehalten zu haben scheint. Endlich
muß noch die Stelle ad Philad. S. 3. genannt werden,
worin eine große Milde bei Wiederaufnahme Gefallener
ausgesprochen wird. Ohne mit Dalläus anzunehmen,
daß dieses nur gegen die übertrieben strengen Montanisti-
schen Grundsätze gerichtet seyn könne (vergl. 2 Kor. 2,
5—8.), so wird es doch mit Recht auffallend gefunden,
daß dieser Ausspruch des Ignatius von den Gegnern je-
ner Strenge nicht benutzt worden, da sie doch außer
Stellen der Schrift auch den Hermas für sich anführten.
Mehr noch erscheint die Stelle als späterer Zusatz, da sie

in den Zusammenhang des Ganzen wenig paßt. Unmittelbar vorher geht nämlich eine ernste Warnung vor Allen, die irgendwie durch falsche Lehren die Einheit der Kirche untergraben, vor denen ihr treuer Hirt und Bischof sie bewahren werde. Daran schließt sich die Stelle: *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐν κυρίῳ . . .* bis *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ* ziemlich unpaßend mit *οὖν* an, da die zu empfehlende Milde nicht sowohl eine Folgerung als vielmehr Beschränkung des Vorhergehenden ist, wozu die unmittelbar folgende wiederholte Warnung abermals nicht recht paßt, während das Ganze durch Ausscheidung der bezeichneten Stelle einen sehr guten Zusammenhang bekommt.

Wie so verschiedentliche Zusätze auch in die längere Ausgabe unserer Briefe gekommen seyen, bedarf nach dem Bisherigen keiner besonderen Erörterung; nach zwei Seiten hin waren sehr nahe liegende Anknüpfungspunkte dafür gegeben. Die schon seit den Zeiten der Apostel vielfach hervorgetretenen Abweichungen der Lehre, deren Hauptrichtungen Ignatius entgegengetreten war, begannen bald nach seiner Zeit in mannichfach verwandten Formen und Vermischungen sich weit üppiger zu verbreiten; es bildeten sich Parteien, Einzelne traten an die Spitze, oder wurden doch als Urheber und Vertheidiger bestimmter Lehrweisen genannt, deren Namen solchen Stellen unserer Briefe um so eher von späterer Hand beigelegt wurden, je entschiedener darin schon gegen die verwandten Reime dieser Späteren gesprochen war. Auf der anderen Seite gab das ebenfalls rasch steigende Ansehen der Bischöfe eine ähnliche Veranlassung, das, was Ignatius — wenn auch dringend, doch immer mit angemessener Mäßigung — zur Empfehlung der bischöflichen Würde ausgesprochen hatte, um Vieles zu steigern und zu verstärken. Anderes, wie theilweise Erweiterung durch Einflechten einer größeren Menge biblischer Citate oder sonstige Abänderungen und Zusätze, wie sie ebenfalls im Vorhergehenden bezeichnet

wurden, lassen sich aus der Schriftbehandlungsweise jener Zeit überhaupt hinlänglich begreifen. Alles in der längeren Ausgabe unserer Briefe als fremdbartig Bezeichnete ist aber der Art, daß durch dasselbe keinesweges, wie bei der kürzeren Recension, das Ganze verdächtigt würde, vielmehr muß sich bei unbefangener Prüfung ergeben, daß wir in dem Uebrigen das eigentlich Ursprüngliche dieser Briefe, sowohl nach Form als Inhalt, im Allgemeinen noch zu be sitzen annehmen dürfen.

Auffallend müßte es erscheinen, daß die Briefe des Ignatius bisher so wenig bei Erklärung der Schriften des Neuen Testaments zu Rathe gezogen sind, obgleich schon Schmid (am a. D. S. 107 f.) darauf hingewiesen hatte, wenn nicht in dem schwankenden Urtheile über Werth und Geltung unserer Briefe überhaupt der Grund dieser Vernachlässigung zu suchen wäre. Bretschneider hat Einiges daraus nach der kürzeren Recension zur Vergleichung angeführt; doch besteht dieses meistens gerade in Abweichungen von der längeren Ausgabe und dürfte deshalb, den gegebenen Erörterungen zufolge, dem neutestamentlichen Sprachgebrauche ungleich ferner stehen. Mit Ausscheidung dessen, was nach Obigem auch in der längeren Ausgabe einer späteren Zeit anzugehören scheint, dürfte sich Folgendes, als ein kleiner Beitrag zur neutestamentlichen Lexikographie, nicht unpassend hier anschließen. *Ἀγκιστρον* Matth. 17, 27. ἐμπλετεῖν εἰς τὰ ἄγκιστρα τῆς κενοδοξίας ad Magnes. §. 11. — Ἀγνεία 1 Tim. 4, 12. ἐν ἀγνείᾳ μένειν ad Polyc. §. 5. Die ganze Stelle: εἰ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχήσει μενέτω ist zu vergl. zu 1 Cor. 7, 7—9. — Ἀδιάκριτον Iac. 3, 17. πνεῦμα κεκτημένοι ἀδιάκριτον ad Magnes. §. 15. — Ἀδιάλειπτος Rom. 9, 2. ἀδιάλειπτος προσευχή ad Polyc. §. 1. Das

Ἰδὺν. ad Ephes. §. 10. — ᾿Αδικεῖν Luc. 10, 19. μὴ αὐτῇ
 (sc. ἡ ἀγάπη ὑμῶν) με ἀδικήσῃ ad Rom. §. 1. —
 Αἰτήματα Luc. 23, 24. ad Ephes. §. 5. — Αἰχμα-
 λωτίζειν Luc. 21, 24. ἡ ἀγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία μὴ
 αἰχμαλωτισθῇ ὑπὸ τῆς πανουργίας [τοῦ διαβόλου] ad
 Ephes. §. 17. cf. ad Philad. §. 2. — Ἀλήθειν Matth.
 24, 41. δι' ὁδόντων θηρίων ἀλήθομαι ad Rom. §. 4. —
 ᾿Αλλομαι Ioh. 4, 14. ὕδωρ ζῶν ἀλλόμενον ἐν ἐμοὶ ad
 Rom. §. 7. — Ἀμφιέννυμι Matth. 11, 8. λύκοι
 κωδοῖς ἡμφιεσμένοι ad Philad. §. 2. — Ἀναξωπυ-
 ρεῖν 2 Tim. 1, 6. ἀναξωπυρήσαντες ἐν αἵματι Χριστοῦ
 ad Ephes. §. 1. — Ἀνανήφειν 2 Tim. 2, 26. εὐλογόν
 ἐστι — ἀνῆψαι ὑμᾶς ad Smyrn. §. 9. — Ἀναψύχειν
 2 Tim. 1, 16. ἀναψύξει αὐτὸν ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ
 ad Ephes. §. 2. — Ἀνεσις 2 Cor. 8, 13. ἀνεσις σώμα-
 τος ad Magnes. §. 9. — Ἀνθρωποκτόνος Ioh. 8, 44.
 ὁ ἀνθρωποκτόνος θῆρ ad Philad. §. 3. — Ἀνοχή τοῦ
 θεοῦ Rom. 2, 4. ad Ephes. §. 11. — Ἀνυπόκριτος
 1 Tim. 1, 5. ἄμωμον διάνοιαν καὶ ἀνυπόκριτον — —
 ἔχων ad Trall. §. 1. — Ἀνυπότακτος 1 Tim. 1, 9.
 ad Trall. §. 8. — Ἀπάτη Col. 2, 8. ad Trall. §. 6. —
 Ἀπελεύθερος 1 Cor. 7, 22. ἀπελεύθερος γενήσομαι
 Ἰησοῦ Χριστοῦ ad Rom. §. 4. — Ἀπερισπάστως 1
 Cor. 7, 35. Das Adj. ad Ephes. §. 20. ἀπερισπάστῳ
 διανοίᾳ. — Ἀπόλαυσις 1 Tim. 6, 17. ἡ τῶν προσδο-
 κωμένων ἀγαθῶν ἀπόλαυσις ad Smyrn. §. 6. — Ἀπο-
 νέμειν 1 Petr. 3, 7. πᾶσαν ἐντροπὴν ἀπονέμειν τινὶ ad
 Magnes. §. 3. — Ἀποτελεῖν Iac. 1, 15. τὰ δὲ δύο
 [πίστις καὶ ἀγάπη] ἐν ἐνότητι γενόμενα, θεοῦ ἄνθρωπον
 ἀποτελεῖ ad Ephes. §. 14. — Ἀπρόσιτος 1 Tim. 6, 16.
 heißt es von Gott: φῶς οὐκ ὄντων ἀπρόσιτον, ad Ephes. §. 7.
 wird er selbst ἀπρόσιτος genannt. — Ἀπρόσκοπος
 1 Cor. 10, 32. τὸν βλον ὑμῶν ἀπρόσκοπον τίθεσθε πᾶσιν
 ἀνθρώποις ad Trall. §. 7. — Ἀρχεῖα 2 Cor. 5, 17.
 ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὖρα τὸ εὐαγγέλιον, οὐ πιστεῶ

ad Philad. §. 8. — Ἀρχιερέυς Hebr. 2, 17. von Christus gebraucht: ad Magnes. §. 4. — Ἀσύμφωνος Act. 28, 25. ad Ephes. §. 9. — Ἀτιμάζειν Act. 5, 41. ad Philad. §. 11. — Ἀὐθάδης Tit. 1, 7. ad Ephes. §. 5. — Ἀὐθαίρετος 2 Cor. 8, 3. Das Ἄδυ. ad Magnes. §. 5. — Ἀφανίζειν Matth. 6, 16. πᾶς θεσμός κακίας ἠφανίζετο ad Ephes. §. 19. — Ἀφορᾶν Hebr. 12, 2. πρὸς τὴν φαινομένην ἀφορῶν νεότητα ad Magnes. §. 3. — Ἀφορμή 2 Cor. 5, 12. ἀφορμὰς δοῦναι ad Trall. §. 8. — Βασκαίνειν Gal. 3, 1. οὐδέποτε ἐβασκάνετε οὐδενί ad Rom. §. 3. — Βδελυκτός Tit. 1, 16. βδελυκτὰ βρώματα ad Philad. §. 6. — Βδελύσσεσθαι Rom. 2, 22. ad Philad. §. 4. — Βοτάνη Heb. 6, 7. βοτάνη τοῦ διαβόλου ad Ephes. §. 10. — Βρόχος 1 Cor. 7, 35. βρόχον λαμβάνειν ad Trall. §. 7. — Δικαιώματα καὶ ἐντολαί Luc. 1, 6. Ebenso verbunden ad Philad. §. 1. — Δόγμα Act. 16, 4. βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων ad Magnes. §. 13. — Ἐγκλημα Act. 23, 29. τὰ ἐγκλήματα φυλάττεσθαι ad Trall. §. 2. — Ἐκδοτος Act. 2, 23. καὶ ἐμαυτὸν ἐκδοτον δέδωκα τῷ θανάτῳ ad Smyrn. §. 4. — Ἐκκλίνειν ἀπό τινος Rom. 16, 17. In demselben Sinne ἐκκλίνειν τινά ad Ephes. §. 7. — Ἐκτενής Act. 12, 5. ἐκτενὴς εὐχή ad Ephes. §. 10. — Ἐκτρωμα 1 Cor. 15, 8. ἔσχατος ὢν καὶ ἔκτρωμα ad Rom. §. 9. — Ἐλεεῖσθαι 1 Cor. 7, 25. ἡλέημαί τις εἶναι ad Rom. §. 9. — Ἐλπὶς Col. 1, 27. von Christus als Grund unserer Hoffnung ad Ephes. §. 1. ad Trall. §. 2. — Ἐμφυτος Iac. 1, 21. ἐμφυτον τὸ περὶ θεοῦ παρὰ τοῦ Χριστοῦ λαβόντες κριτήριον ad Ephes. §. 17. — Ἐνέδρα Act. 23, 16. προορῶν τὰς ἐνέδρας τοῦ πονηροῦ ad Trall. §. 8. ad Philad. §. 6. — Ἐντρέπεσθαι 2 Thess. 3, 14. ὅταν ἐπαινω ὑμᾶς, οἶδα ὅτι ἐντρέπεσθε ad Magnes. §. 12. Trop. Matth. 21, 27. ὑμεῖς δὲ ἐντρέπεσθε αὐτοὺς ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν ad Trall. §. 3. — Ἐξαπατᾶν 2 Cor. 11, 6. μὴ οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω ad

Ephes. §. 8. — Ἐπιείκεια Act. 24, 4. ἀδελφούς αὐτοὺς ποιήσωμεν τῇ ἐπιεικείᾳ ad Ephes. §. 10. ad Philad. §. 1. — Ἐπιθυμητής 1 Cor. 10, 6. ἐπιθυμηταὶ ἄλλοτρίου κάλλους ad Magnes. §. 3. — Ἐπισκοπεῖν 1 Petr. 5, 2. μόνος αὐτὴν (τὴν ἐκκλησίαν) ἐπισκοπήσει ad Rom. §. 9. — Ἐτεροδιδασκαλεῖν 1 Tim. 1, 3. ad Polyc. §. 3. — Εὐδία Matth. 16, 2. Trop. ἡ κατὰ θεὸν αὐτοῖς γενομένη εὐδία ad Smyrn. §. 11. — Εὐεργετεῖν Act. 10, 38. οἱ καὶ εὐεργετούμενοι χεῖρους γίνονται ad Rom. §. 5. — Εὐθετος eis Luc. 9, 62. λιμένες εὐθετοὶ eis σωτηρίαν ad Polyc. §. 2. — Εὐθυμος Act. 27, 36. Der Com- parat. εὐθυμότερος γίνεσθαι ad Polyc. §. 7. — Εὐνοια Eph. 6, 7. μὴ εὐνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι ad Rom. §. 4. ad Trall. §. 1. — Εὐποιῶτα Hebr. 13, 16. ἐτοιμοὶ εἰς εὐποιῶσαν θεῷ ἀνήκουσαν ad Polyc. §. 7. — Ζόφος Iud. 13. ἀγνοίας ζόφος ad Eph. §. 19. — Ζύμη Matth. 13, 33. im guten Sinne μεταβάλλεσθαι εἰς νέαν ζύμην χάριτος ad Magn. §. 10. — Θυσία Phil. 4, 18. von gottgeweihten Darbringungen jeder Art θυσίαν προσκομίζειν ad Smyrn. §. 8. — Ἰχνη 1 Petr. 2, 21. εὐρίσκεσθαι ὑπὸ τὰ ἱχνη τινός ad Ephes. §. 12. — Καταδικάζεσθαι Luc. 6, 37. mit Hinzufügen der Strafe θανάτῳ ad Ephes. §. 16. — Κατακρίνεσθαι Marc. 16, 16. εἰς γένναν κατακριθήσεται ad Philad. §. 3. — Καταρτίζειν 1 Cor. 1, 10. κατηρτισμένοι ἐν ἀκινήτῳ πίστει ad Smyrn. §. 1. — Κατάστημα Tit. 2, 3. οὗ αὐτὸ τὸ κατάστημα μεγάλη μαθητεία ad Trall. §. 3. — Καύχσις Rom. 3, 27. ποῦ καύχσις τῶν λεγομένων δυνατῶν; ad Ephes. §. 18. — Κεράννυμι Apoc. 14, 10. οἰνομέλιτι κώνειον κεραννύντες ad Trall. §. 6. — Κοιμᾶν 1 Cor. 7, 39. ἵνα μὴ κοιμηθῆις βαρὺς τινι εὐρεθήσομαι ad Rom. §. 4. — Κόλασις 1 Ioh. 4, 18. κόλασις τοῦ διαβόλου ad Rom. §. 5. — Κοσμεῖν 1 Petr. 3, 5. κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ ad Ephes. §. 9. — Κοσμικόν entgegen dem ἐπουράνιον

Hebr. 9, 1. μηδὲν ἐπιθυμῆν κοσμικόν ad Rom. §. 4. — Κουφιζεῖν Act. 27, 38. ἀγάπη κουφιζόμενοι ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν ad Ephes. §. 9. — Λειτουργικός Hebr. 1, 14. καὶ αἱ λειτουργικαὶ τοῦ θεοῦ δυνάμεις ad Philad. §. 9. — Λόγια θεοῦ Rom. 3, 2. φασὶ τὰ λόγια ad Magnes. §. 9. — nachdem eine auch 2 Thess. 3, 10. citirt Stelle aus 1 Mos. 3, 19. angeführt war. Bgl. ad Smyrn. §. 3. in Beziehung auf Act. 1, 11. — Λοιμός Act. 24, 5. Der Compar. ad Polyc. §. 2. — Μαγεία Act. 8, 11. γέλως ἡ μαγεία ad Ephes. §. 19. — Ματαιολόγος Tit. 1, 10. ad Trall. §. 6. — Ματαιότης Eph. 4, 17. ματαιότητι προσέχειν ad Ephes. §. 9. — Μεσότοιχον Eph. 2, 14. ἔσχισε τὸν ἀπ' αἰῶνος φραγμὸν, καὶ τὸ μεσότοιχον αὐτοῦ ἔλυσεν ad Trall. §. 9. — Μιᾶνυεσθαι Tit. 1, 15. ὁ τοιοῦτος μεμλάνται τῇ συνειδήσει ad Trall. §. 7. — Μολυσμός 2 Cor. 7, 1. φθορὰν καὶ μολυσμὸν καλεῖν τὴν νόμιμον μῆξιν ad Philad. §. 6. — Μορφή Phil. 2, 6. 7. σῆμα ζωῶν μορφὴν ἔχοντος ad Smyrn. §. 3. — Μωμεῖσθαι 2 Cor. 8, 20. ἐὰν μωμήσεται ἡμᾶς ad Magnes. §. 10. — Μωραλνεσθαι 1 Cor. 1, 20. ἐμωραλνετο σοφία κοσμική ad Ephes. §. 19. — Νήφειν 2 Tim. 4, 5. νῆψε, ὡς θεοῦ ἀθλητῆς ad Polyc. §. 2. — Νοήματα 2 Cor. 2, 11. οὐ λήσεται ὑμᾶς τι τῶν νοημάτων τοῦ διαβόλου ad Ephes. §. 14. — Οἰκονομία Col. 1, 25. κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ad Ephes. §. 18. — Ὀνασθαι Phil. 20. ὀναλμην ὑμῶν διὰ παντός ad Polyc. §. 6. ad Rom. §. 5. ad Ephes. §. 2. — Ὀργίλος Tit. 1, 7. νικᾷν τὸ ὀργίλον ἐν προότῃ ad Ephes. §. 10. — Οὐσία, natura, essentia, ενεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή ad Magnes. §. 8. — Ὀφελον 1 Cor. 4, 8. ὄφελον πάντες αὐτὸν ἐμιμοῦντο ad Smyrn. §. 12. — Ὀψώνιον 2 Cor. 11, 8. ὄψωνία κομίζεσθαι ad Polyc. §. 6. — Πανοπλία Ephes. 6, 11. ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία ad Polyc. §. 6. — Παραλογίζεσθαι Col. 2, 4. οὐδὲν ὑμῖν παραλογισθήσεται ὧν εἰς αὐτοὺς ἐποιήσατε ad Smyrn. §. 10. — Παραπλησίως

Hebr. 2, 14. παραπλησίως αὐτῷ ad Ephes. §. 15. — Παροξυσμός Act. 15, 39. τοὺς παροξυσμούς ἐμβροχαῖς παῦς ad Polyc. §. 2. — Παχύ νεσθαι Matth. 13, 15. τὴν διδασκαλίαν ὁ ἀθετήσας λιπανθεὶς καὶ παχυνθεὶς ad Ephes. §. 16. — Πειθαρχεῖν Tit. 3, 1. πειθαρχεῖν τοῖς γονεῦσιν, τοῖς ἄρχουσιν ad Philad. §. 4. — Πεισμονή Gal. 5, 8. οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανός ad Rom. §. 3. — Περικεφαλαία 1 Thess. 5, 8. ἡ πλῆσις ὡς περικεφαλαία ad Polyc. §. 6. — Περιψήμα 1 Cor. 4, 13., ad Ephes. §. 8. — Πλάνη 1 Thess. 2, 3. καταγγέλλειν πλάνην ad Ephes. §. 9. — Πλάνον πνεῦμα 1 Tim. 4, 1., ad Ephes. §. 9. — Πληροῦσθαι Col. 2, 10. πεπληρωμένοι παντὸς ἀγαθοῦ ad Magnes. §. 14. — Πληροφореῖσθαι Rom. 4, 21. εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας ad Magnes. §. 8. πληροφορεῖσθαι ἐν Χριστῷ ib. §. 11. — Πληροφορία 1 Thess. 1, 5. ταῦτα ὁ γνούς ἐν πληροφορίᾳ, καὶ πιστεύσας ad Magnes. §. 11. — Προδοκᾶσθαι Act. 3, 4. ἡ τῶν προσδοκωμένων ἀγαθῶν ἀπόλαυσις ad Smyrn. §. 6. — Πρόφασις Matth. 13, 14. προφάσει φιλας σαρκικῆς ad Rom. §. 1. — Πυκνότερον Act. 24, 26. πυκνότερον συνέρχεσθαι ad Ephes. §. 13. — 'Ρώννυμι, als Schlußformel am Schlusse von Briefen ἐρῶσθε Act. 15, 29., ad Rom. §. 10., ad Polyc. §. 8. — Σινιάζειν Luc. 22, 31. σατανᾶς — ὁ ἐξαιτησάμενος σινιασθῆναι τῶν ἀποστόλων τὴν πλῆσιν ad Smyrn. §. 7. — Σκευός ἐκλογῆς Act. 9, 15. μεμαρτυρημένος ὅτι σκευός ἐστὶν ἐκλογῆς ad Ephes. §. 12. — Σοφίξεσθαι 2 Petr. 1, 16. Im guten Sinne σοφισθέντες ὑπὸ τοῦ πνεύματος ad Ephes. §. 4. — Σπλάγχνον 2 Cor. 7, 15. τὰ σπλάγχνα ἃ ἔχετε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ad Philad. §. 10. — Σπορά 1 Petr. 1, 22. οὐ γὰρ εἰσι γεώργιον Χριστοῦ, ἀλλ' ἐχθροῦ σπορά ad Philad. §. 3. — Στηρίζεσθαι Rom. 1, 11. στηρίζεσθαι ἐν Χριστῷ ad Ephes. §. 12. — Συγγνώμη 1 Cor. 7, 6. συγγνώμην μοι ἔχετε ad Rom. §. 5. — Συγκινεῖν Act. 6, 12. τὰ πάντα συνεκινεῖτο

ad Ephes. §. 19. — Συγχαίρειν Phil. 2, 17. πρέπει εἰς
 θεοῦ τιμὴν — — — συγχαρῆναι αὐτοῖς ad Smyrn. §. 11. —
 Συμβούλιον pro συνέδριον Act. 25, 12. πρέπει — — — συμ-
 βούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον ad Polyc. §. 7. — Σύμφω-
 νος ἀγάπη, προσευχή, πίστις ad Ephes. §. 4. 5. 13. — Συνή-
 θεια, consuetudo, familiaritas: συνήθειαν ἔχειν πρὸς τινα ad
 Ephes. §. 5. — Συντρέχειν 1 Petr. 4, 4. Im guten Sinne
 συντρέχειν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ ad Ephes. §. 3. — Τέλειος 1
 Ioh. 4, 18. ἡ τελεία ἐλπίς ad Smyrn. §. 10. — Τὶ Gal. 2, 6.
 οὐ διακρίσσομαι ὑμῖν, ὡς ὦν τι ad Ephes. §. 3. — Τίω
 2 Thess. 1, 9. αἰώνιαν τίσουσιν δίκην ad Ephes. §. 16. —
 Τόπον ἔχειν Rom. 15, 23. ἐν ἐνότητι ὑμῶν οὐχ ἔξουσι
 τόπον ad Philad. §. 2. — Τραῦμα Luc. 10, 34. οὐ πᾶν
 τραῦμα τῇ αὐτῇ ἐμπλάστῳ θεραπεύεται ad Polyc. §. 2. —
 Τρῖς 2 Cor. 12, 10. μικρὸν γὰρ εἰπεῖν, ὑβρεων
 καὶ πληγῶν ad Smyrn. §. 3. — Τπεροχή 1 Tim. 2, 2.
 χαίρων τῇ τοῦ πατρὸς ὑπεροχῇ ad Smyrn. §. 7. — Τπο-
 μονή Apoc. 1, 9. ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ ad Rom.
 §. 10. — Τποαγή 1 Tim. 2, 11. ἐν μιᾷ ὑπόταγῇ ad
 Ephes. §. 2. — Φαῦλος Tit. 2, 8. Der Superl. ad
 Ephes. §. 7. — Φείδεσθαι Rom. 8, 32. ἐάνπερ ὑμεῖς
 μὴ φείσησθέ μου ad Rom. §. 1. — Φίλια Iac. 4, 4. φίλια
 σαρκική ad Rom. §. 1. — Φιλόθεος 2 Tim. 3, 4.,
 ad Magnes. §. 11. — Φλυαρός 1 Tim. 5, 13. ad
 Ephes. §. 9. — Φρεναπάτης καὶ ματαιολόγος Tit. 1,
 10. — Ebenso verbunden ad Trall. §. 6. — Φυσιούν
 1 Cor. 8, 1. πλεῖόν με δεῖ — — — μὴ προσέχειν τοῖς εἰκῇ
 φυσιοῦσί με ad Trall. §. 4. Φυσιούσθαι 1 Cor. 4, 18.
 μηδὲ — φυσιοῦσθωσαν (sc. οἱ δοῦλοι) ad Polyc. §. 4., ad
 Magnes. §. 12. — Φύσις, indoles: ἀπεδεξάμην ὑμῶν — — —
 τὸ ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαία ad Ephes. §. 1. —
 Φυτεία Matth. 15, 13. Von Irrlehren: οὐκ εἰσὶ φυ-
 τεῖα πατρὸς ad Trall. §. 11. — Χαρίξεσθαι Act. 25,
 11. τοῦ θεοῦ θέλοντά με εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσῃσθε ad
 Rom. §. 6. — Χειμάξεσθαι Act. 27, 18. ναῦς χει-

382 Ueb. d. gegenwärtigen Stand u. die künftige

μαχομένη ad Polyc. §. 2. — *Χειροτονεῖν* Act. 14, 23. *πρέπει* — — *συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπροπέστατον, καὶ χειροτονῆσαι* ad Polyc. §. 7., ad Philad. §. 10. — *Χλευάζειν* Act. 17, 32. *τὸ πάθος χλευάζουσι* ad Smyrn. §. 7. — *Χλιαρός* Apoc. 3, 16. *χλιαρὰ πίνειν* ad Magnes. §. 9. — *Χωρεῖν εἰς* . . . Matth. 15, 17. *εἰς γέενναν χωρήσει* ad Ephes. §. 16. — *Ψευδολόγος* 2 Tim. 4, 2. *ψευδολογον πνεῦμα* ad Ephes. §. 9. *ψευδολόγος κήρυξ* ad Philad. §. 3. Parallelen zu den Stellen 1 Ioh. 1, 1., 3, 3 sq., 4, 2., 2 Ioh. 7. 1 Tim. 1, 1. sq. 6—8. 4, 7., 2 Tim. 2, 18. 23. 3, 1. sq. Tit. 1, 10—16 wurden oben schon Seite 362—364 angeführt.

3.

Ueber den gegenwärtigen Stand und die künftige Rolle des Protestantismus in Frankreich.

- §. 1. Die jüngsten Pastoral-Conferenzen zu Paris.
- §. 2. Berathungen des außerordentlichen protestantischen Ausschusses unter dem Vorsitze des Ministers des öffentlichen Unterrichtes.
- §. 3. Errichtung einer protestantisch-theologischen Facultät zu Paris.
- §. 4. Das frühere und das gegenwärtige Verhältniß des Protestantismus zum politischen Liberalismus.
- §. 5. Sein Verhältniß zur Politik des Staates.
- §. 6. Seine Stellung zur National-Litteratur.
- §. 7. Seine künftige Rolle.

§. 1. Die jüngsten Pastoral-Conferenzen zu Paris.

Im protestantischen Frankreich sind im Laufe der letzten Jahre Berathungen von hoher Wichtigkeit nicht nur in Anregung gekommen, sondern auch zu einem solchen Grade von Reife schon vorgerückt, daß wir länger nicht

anstehen dürfen, dieselben in ihren Hauptpuncten darzustellen und nach ihrer Bedeutsamkeit in Hinsicht auf Frankreich selbst sowohl als auf die protestantische Kirche zu beleuchten.

Aus Pastoral-Conferenzen ist die erste Anregung zu allem hervorgegangen. Pastoral-Conferenzen sind zuerst im deutsch-lutherischen Theile des protestantischen Frankreichs, im Elsaß, schon vor einigen Jahren gehalten worden. Es hatten aber dieselben anfangs einen minder bedeutenden Charakter, sie beschäftigten sich, wenigstens vorzüglich, mit einigen Modificationen, die in der obersten kirchlichen Behörde, im sogenannten Directorium der augsbургischen Confession, gewünscht worden waren und beschränkte Ansichten scheinen jenen Bewegungen um so weniger fremd gewesen zu seyn, als diejenigen, die anfangs sie leiteten, desto schneller, nach reiferem Erwägen, theils im Stillen sich davon losagten, theils geradezu auf die entgegengesetzte Seite schlugen. Entkräftigt durch diesen Uebertritt, zur bloßen Opposition herabgesunken, konnten nun die Wenigen, die noch das vorgesteckte Ziel verfolgten, nichts Ersprießlicheres thun, als an das Allgemeineren, an die Principien der Verfassung selbst sich anzuschließen und die Umgestaltung des ganzen organischen Gesetzes zu begehren.

Auf diesem Standpunkte schritten sie einige Zeitlang mit vielem Glücke vor. Das wahre Leben und der echt protestantische Geist der Kirche waren von der Zeit an in jener Opposition. Aber zuletzt traten ihre ersten Stellvertreter selbst in die oberste Verwaltung ein und somit war die Rolle dieses Elementes als Opposition beendet. Es sind daher die Pastoral-Conferenzen der deutsch-protestantischen Kirche in Frankreich nunmehr in die Reihe der gewöhnlichen kirchlichen getreten.

Auf der andern Seite hat in der französisch-protestantischen Kirche ein in Montauban ausgebildeter, mehrere Jahre lang in Amsterdam angestellter Prediger, Herr Co-

384 Ueb. d. gegenwärtigen Stand u. die künftige

querel, der im Dratoire zu Paris dem sel. Marron aus dem Haag nachgefolgt ist und der durch jede seiner beinahe allzuglänzenden Reden ein unzählbares Auditorium um seine Kanzel versammelt, allgemeine Pastoral-Conferenzen in Paris selbst in Vorschlag gebracht, und mit Begeisterung ist dieser Vorschlag von allen Consistorien aufgenommen und sogleich realisirt worden. Eine günstigere Stellung als die von Coquerel konnte nicht gefunden, könnte kaum gedacht werden. In seinem ganzen, noch jugendlichen Wesen paaren sich süßliches Feuer mit holländischer Klugheit und feiner Weltkunde. Einmüthig ward er von der ersten Conferenz zum Secretär so wie sein College, der ehrwürdige, aus Genf stammende und in Dänemark früher angestellte, Monod zum Präsidenten derselben erwählt. Auch wurde gleich anfangs der einfache Grundsatz aufgestellt, daß jeder in Frankreich als Geistlicher Angestellter, sey es in einer Gemeinde oder in einer Schule, gehöre er der reformirten oder augsbургischen Confession zu, Mitglied der in Zukunft jährlich zu Paris zu haltenden Conferenz sey.

Nach dieser ersten Grundlage wurde sofort zum weitem Aufbau geschritten. Von allen den verschiedenen Gegenständen, welche die französisch-protestantische Kirche betreffen, wurden die Hauptpunkte ausgehoben, vorläufig in einigen besondern Zusammentkünften besprochen, hierauf in pleno debattirt, zuletzt, bei der Trennung der Conferenz, zur weitem Verathung und zur Einholung bestimmter Instructionen an alle Consistorien Frankreichs verwiesen.

Im folgenden Jahre, 1834, gewann die Conferenz schon eine bestimmtere Gestalt und höhere Bedeutsamkeit. Allgemein wurde das Bedürfniß ausgesprochen, eine Fundamental-Revision des Verfassungs-Decretes von der gesetzgebenden Macht zu begehren, und nachdem sofort die Grundsätze, welche im neuen Entwurfe vorherrschen

folkten, waren aufgestellt worden, schritt man 1) zur Ernennung einer Correspondenz-Comittee, die von einer Conferenz zur andern die laufenden Geschäfte zu besorgen hätte, und 2) zur Bezeichnung einer besondern Commission, welche die Redaction des neuen der Regierung und den Kammern vorzulegenden Gesetz-Entwurfes übernehmen sollte.

Diese letztere Commission bildeten, nebst den Geistlichen von Paris, vier andere Mitglieder der beiden Confessionen, nämlich die Herrn Lafond von Ladebert, Präsekturrath, und von Aldebert, Advokaten am königlichen Gerichtshofe, reformirter Confession, und die Herrn Matter, Oberinspector der königlichen Universität, und Parrot, Sachwalter am Cassationshofe, augsbургischer Confession.

Nach häufigen und reifen Verathungen dieser Commission im Laufe des verflossenen Winters wurde, bei Herannäherung der Conferenz vom Mai 1835, Herr von Aldebert zum Berichterstatter ihrer Arbeiten ernannt und in einem eben so umsichtsvollen als schön verfaßten Berichte wurden der Conferenz selbst, von seiner Seite, sowohl der Plan einer neuen Organisation als die Mittel zur Ausführung dieses Planes vorgetragen.

Es dürfte schwer seyn, für die gegebene Lage etwas Gebiegeneres zu entwerfen, als jene Arbeit war. Aber schwierig ist dieß ganze Geschäft in mehr als einer Hinsicht. Ein Verfassungsdecret kann bloß durch ein Gesetz umgeändert werden; Gesetze können nur die Kammern geben: was verstehen die Kammern von den Grundsätzen und dem geistigen Leben einer Kirche, die sie nicht kennen? Einmal dem Sturme öffentlicher Discussion hingegeben, was kann nicht alles aus dem von protestantischer Hand eingebrachten Projecte noch werden? Noch mehr, die protestantisch-lutherische Kirche will eine andere Verfassung, als die protestantisch-reformirte; so nahe sie beide in Paris sich stehen, so ferne sind sie sich in den entlegenen Departementen.

386 Ueb. d. gegenwärtigen Stand u. die künftige

Sollten sie auch in so weit sich verständigen, daß sie zu gleicher Zeit ihre Entwürfe einreichten, so würde nur desto greller der Uebelstand hervortreten, daß so verschiedene Wünsche, so verschiedene Grundsätze und Verfassungen von zweien Schwesterkirchen, vor Gesetzgebern, die beiden fremd sind, müßten geäußert werden.

Doch liegt nicht einmal in allem diesem der Schwierigkeiten größte. Letztere besteht darin, daß in den Ansichten über Verfassung und Einheit der Kirche, selbst in der Mitte der Protestanten Frankreichs, die bedeutendste Verschiedenheit herrscht.

Nämlich eine höchst beträchtliche Zahl der Geistlichen und der einflußreichsten Mitglieder der französischen Kirche neigt sich jetzt zu den Gesinnungen jenes dem brittischen Reiche entlehnten Methodismus, welcher die Freiheit unabhängiger Capellen der Ordnung einer gesetzlichen Genossenschaft und kirchlichen Einheit vorzieht, und man darf sich daher nicht wundern, wenn der so beifallswerthe Vorschlag der Commission bei der jüngsten Conferenz nicht allgemeine Zustimmung, ja nicht einmal eine wirkliche Majorität der Stimmen sich erwarb.

Jener Vorschlag setzte nämlich an die Stelle der jetzt zwar vereinzelt aber doch unabhängig bestehenden Consistorialkirchen eine Nationalkirche, in welcher Consistoren, Synoden und Centralsynoden zur Regulirung und Verwaltung des Ganzen sich gestalten sollten.

Die Idee einer Centralbehörde war es nun, vor welcher manche der jetzt unabhängig dastehenden und mit der obersten Staatsstelle direct correspondirenden Consistorialpräsidenten, so wie viele Methodisten, zurückwichen. Auch andere bekämpften die Ideen von Synoden und Centralbehörden aus andern Gründen: die einen befürchteten, es möchten nur allzuleicht die Synoden die Scandale der alten Polemik vor der neuen Welt zur Schau zu tragen sich gelüsten lassen; andere dachten, es dürften die Central-

behörden mit dem Staate in die letzten Freiheiten der evangelischen Kirche sich theilen und dieselbe des Wenigen noch berauben, was das Concordat der Consularregierung und die Willkür der kaiserlichen Polizei ihr noch gelassen.

Die Commission, Verfasserin des vorgelegten Organisationsplanes, theilte keine dieser Befürchtungen, begriff aber ihr Vorhandenseyn in vielen Gemüthern so wohl, daß sie nicht ungerne den Antrag vernahm, das Ganze an die Consistorien, zur Einholung ihrer Ansicht, zu verweisen. Auf diesem Wege können nun wohl am besten die ungegründeten Besorgnisse mit Schonung gehoben und die noch unvollendeten Entwürfe zu voller Reife gebracht werden.

Mit gespannter Aufmerksamkeit sieht man auch der Conferenz von 1836 entgegen, durch welche es sich entscheiden soll, ob die protestantische Kirche in Frankreich in ihrer jeweiligen, traurigen Zerstückelung und Schwäche auch noch ferner soll versunken bleiben, oder ob sie in sich selbst Licht und Kraft genug enthält, sich zur Einheit, zu einem lebendigen Ganzen zu erheben.

Daß die Erhebung zu einem von demselben Geiste beseelten Körper für ihre eigene Zukunft, so wie ihr Verhältniß zum Staate und ihren Einfluß auf Frankreichs geistige und sittliche Entwicklung von höchster Wichtigkeit sey, ist wohl leicht zu erachten; und käme noch dazu die harmonische Verschmelzung des deutschen und des französischen Elementes, welche glänzenden Hoffnungen ließen alsdann erst sich fassen? Schon ist dazu eine vorläufige Bahn durch die schönen Studien der theologischen Facultät in Straßburg eingeleitet. An dieser Schule nämlich bilden sich schon ausgezeichnete Geistliche aus dem innern wie aus dem östlichen Frankreich. Doch zur Erreichung des großen Zieles ist eine höhere Anstalt unentbehrlich geworden und auch schon bei den Kammern in Vorschlag gekommen. Die Idee derselben ging aus den Berathungen eines besondern Ausschus-

388 Ueb. d. gegenwärtigen Stand u. die Wünsche

ses hervor, den der Minister des öffentlichen Unterrichtes, gegen das Ende des Jahres 1834 und in den ersten Monaten des Jahres 1835, unter seinem Vorsitze zu bilden sich veranlaßt sah.

§. 2. u. 3. Die Berathungen des außerordentlichen protestantischen Ausschusses unter dem Vorsitze des Ministers des öffentlichen Unterrichtes. — Errichtung einer theologischen Facultät zu Paris.

Die Berathungen dieses Ausschusses waren durch die Anwendung des Schulgesetzes vom 28. Juni 1833 auf protestantische Anstalten nothwendig geworden, doch, gleich bei Bildung des Ausschusses, war man, wie dieß aus der Wahl der Mitglieder desselben hervorgeht, schon auf etwas Weiteres und Höheres bedacht. Der Minister ernannte nämlich dazu die ausgezeichnetsten reformirten Mitglieder aus den beiden Kammern und die bedeutendsten Geistlichen von Paris, Bordeaux und Niemes, den Marquis de Jaucourt, den Admiral Berhuell, die Herrn von Falguerolles, Pelet de la Fozère, die Pfarrer Monod, Vincent und Vermeil.

Ueber die Berathungen des Ausschusses soll zwar ein Protokoll geführt worden seyn, wie dieß auch natürlich war, doch ist über dieselben nur dasjenige bis jetzt zur öffentlichen Kunde gekommen, was mit Erlaubniß des Ministers Herr von Falguerolles, bei der jährlichen allgemeinen Versammlung der Société pour l'encouragement de l'instruction primaire dans les écoles protestantes de France, mittheilte. An diese Mittheilungen halten wir uns hier.

Die Fragen, wie es in Hinsicht auf Religionsunterricht in denjenigen gemischten Schulen solle gehalten werden, in welchen sich eine mehr oder minder bedeutende Minorität von protestantischen Kindern findet, waren das erste, womit der Ausschuss sich beschäftigte. Schon an

diese schloß sich gleich eine höhere an, diejenige nämlich, wie es in den Schullehrerseminarien (*écoles normales primaires*) und in den Gymnasien (*colléges royaux et colléges communaux*), wo derselbe Umstand eintritt, mit demselben Unterrichte solle gehalten werden?

Beschlossen wurde, hierüber keine legislative, sondern bloß eine, den allgemeinen Gesetzen und besonders der jüngsten Charte gemäße, administrative Maßregel von der höchsten Staatsstelle zu invociren, und der Präsident versprach als Minister durch Umschreiben an die ihm untergeordneten Behörden die nöthigen Instructionen in dem Sinne zu erlassen, daß überall, wo eine nicht ganz unbedeutende Anzahl protestantischer Zöglinge sich vorfände, durch den nächstwohnenden Geistlichen oder durch besonders vom Minister selbst zu ernennende *aumôniers* solle nachgeholfen werden.

Aber auch an diese zweite Frage schloß sich wieder eine höhere, diejenige nämlich, wie die erforderlichen Geistlichen selbst sollten vollständig ausgebildet werden; da einerseits die theologische Facultät von Montauban, ob sie gleich ausgezeichnete Lehrer, wie Montet, Razon, Floris und Encontre besitzt, nicht die neuesten Fortschritte der protestantischen Theologie in Deutschland zu verfolgen die gehörigen Anstalten und Katheder besitzt, andererseits die Facultät von Straßburg, an welcher Bruch, Jung, Frits und Miller sich auszeichnen, die homiletische Ausbildung ihrer französischen Zöglinge zu leiten nicht alle wünschenswerthen Mittel vorfindet.

Unmöglich konnte es dem Ausschuss entgehen, daß, bei der besondern Lage, in der das ganze Studienwesen in Frankreich sich befindet, die Hauptstadt allein zur vollständigen Erziehung des protestantischen Theologen, der nothwendigerweise ein wissenschaftlich und litterarisch gebildeter Mann seyn muß, alle erforderlichen Mittel enthalte und so wurde dem Minister der förmliche Antrag

390 Ueb. d. gegenwärtigen Stand u. die künftige

gemacht, eine theologische Facultät in Paris selbst zu errichten.

In wiefern der Minister diesen Antrag, den er als Gelehrter nur billigen konnte, als Staatsmann genehmigt, von sich gewiesen oder veragt habe, darüber hat Hr. von Falguet öfters bei gedachter öffentlicher Versammlung sich nicht geäußert; aber als Mitglied der Kammer hat dieser biedre und hochgefeierte Mann bestimmt den Antrag gestellt, schon auf dem Budget von 1836 die erforderliche Summe für die nothwendig gewordene Bildungsschule zu bestimmen.

Zwar ging die durch eine lange Session ermüdete Kammer in tiefere Erwägung dieses Antrages nicht ein; es sprach selbst ein protestantischer deputirter Herr von Malleville förmlich dagegen; allein niemand hatte mehr erwartet als eine bloße Introduction der Sache und sie mag wohl früher oder später auf eine Weise vorgetragen werden, welche definitive Erörterung fordert. Indes hängt bei dem politischen Zustande, in dem eben Frankreich sich findet, die endliche Lösung derselben mitunter auch von Rücksichten ab, die nicht bloß im Interesse der Studien einer im Ganzen so kleinen Kirchengemeine genommen werden.

Schon jetzt hat der besprochene Antrag bedeutende Gegner an den Mitgliedern des Consistoriums von Montauban, die schriftlich dagegen protestirt haben, gefunden; und wenn auch dieser Schritt zu ganz entgegengekehrten führen mußte und wirklich geführt hat, so wird er doch nicht ganz unbeachtet bleiben.

Den theologischen Studien in Frankreich steht aber auf jeden Fall eine bedeutende Umgestaltung bevor. Der gegenwärtige Minister des öffentlichen Unterrichtes gehört selbst der protestantischen Kirche an, und so mannichfaltig auch in constitutionellen Staaten die Veranlassungen zu ministeriellen Umwandlungen seyn mögen, so kann doch ein Mann wie Guizot aus seiner gegenwärtigen Stellung

nicht austreten, ohne Spuren seines Daseyns in derselben, auch in dieser Beziehung, hinterlassen zu haben.

Bekümmt die französisch-protestantische Kirche, was sie nie gehabt hat und was ihr in allen Theilen ihres zerstückelten Körpers gebricht, ein Centrum des Forschens und des Glaubens, so erhebt sie nicht nur schnell sich zur Einheit, ohne die sie immer mehr sinkt und fällt, und durch welche sie eben in dieser Zeit kräftiger als je wieder erblühen müßte, sondern sie erwirbt sich auch wieder auf dem Felde der Wissenschaft jenen Standpunkt, jenen Ruhm, den sie vor der Verbannung auf so glänzende Weise behauptete. Mit einem Worte sie wird wieder etwas; denn wie sie jetzt da liegt, zerstreut in aller Welt, zerstückelt in allen ihren Theilen, zerrissen durch innern gefährlichen Krieg, Methodismus, Rationalismus, Indifferentismus, ist sie keineswegs eine wahre Gemeinschaft. Nur in reinerem Glauben, höherem Wissen, innigerem Verbande liegt das Geheimniß ihrer Auferstehung und nur auf diesem dreifachen Wege ist das Wunder ihrer Wiedergeburt eine Möglichkeit.

Den Einfluß einer theologischen Schule zu Paris, einer Schule, die natürlicherweise eines der ersten wissenschaftlichen Institute in Frankreich seyn müßte, auf die übrigen, besonders philosophischen und religiösen Bestrebungen und Leistungen hier anzudeuten, ist kaum erforderlich; doch sieht jeder leicht ein, wenn er nur im Kleinern an Tübingen, Bonn und Breslau denkt, was aus einer solchen Anstalt, aus einer solchen Gegenüberstellung von Facultäten verschiedner Confession, unfehlbar hervorgehen muß. Auch kann es niemandem entgehen, daß auf diese Weise ein ganz neues Element auf dem wichtigsten Schauplatze Europens hervorträte; und eine solche Anstalt in ihrem ganzen künftigen Wirkungskreise zu überblicken, sind eben die Gegenwart und der gegenwärtige Minister besonders berufen. Es steht nämlich der Protestantismus in

nach der Charte darin besteht, daß alle gesetzlich anerkannten, kirchlichen Genossenschaften gleiche Rechte haben, wurde nämlich also gedeutet, als ob jedem frei stände, eine Genossenschaft, eine Kirche, einen Cultus zu instituiren, wie ihm etwa beliebe. Alsobald wurden von protestantischen Geistlichen sogenannte Capellen geöffnet, die an keine Consistorialkirche, an nichts gesetzlich Bestehendes sich anschlossen, die, wie der Clubb und die Association, einen Staat im Staate, so ein Kirchlein in der Kirche bildeten. Auf diese Weise schien der Protestantismus eben zu jenem Unabhängigkeitsgeiste, zu jenem gesetzwidrigen Clubb- und Associations-Wesen und Treiben zu führen, welches aller öffentlichen Ordnung so feindlich entgegen tritt. So verlor der Protestantismus auch die Gunst der Politik des Staates.

Dem gesetzlich Bestehenden wird dieß nun keineswegs schaden, aber dem Gesetzwidrigen wird wohl der Staat entgegen treten, und es dürften etwa zu gleicher Zeit die in Paris, Straßburg und andern Orten geöffneten, unabhängigen Capellen mit der des Abbe Châtel, des Primaten der neuen französischen Kirche, geschlossen werden. Gesetzlich sind sie nicht, sie mögen nun noch so rein evangelisch oder rein katholisch seyn. Gesetzlich kann in Frankreich nur p r e d i g e n, wer dem Clerus eines Bischofes, eines protestantischen oder israelitischen Consistoriums angehört, und wer von dieser Auctorität dazu bestellt ist. Jeder andere, der vor öffentlicher Versammlung regelmäßig, periodisch, predigt, fällt dem Gesetze gegen die illegalen Associationen anheim. Ob dieß Gesetz gut oder schlecht sey, lassen wir unberührt; Gesetz ist es, und gesetzwidrig ist daher die Stellung einer bedeutenden Anzahl von Protestanten in Frankreich, die in Capellen p r e d i g e n oder den Capellen nachgehen.

Wenn nun auch der Staat zwischen dem in gesetzwidriger und dem in gesetzlicher Lage sich findenden

Protestantismus unterscheidet, so ist letzterer für ihn wenigstens ohne Bedeutung, denn er ist für ihn ohne Nutzen. Er verliert sich als Minorität in den dichten Reihen einer bedeutenden Majorität, deren der Staat in jeder Beziehung bedarf und die ihre neue Stellung mit so tiefem Blicke, mit so vielem Geiste überschaut, daß sie bis jetzt von Tag zu Tage sich immer kräftiger, einflußreicher und bewunderungswürdiger gezeigt hat. Sie hat nicht nur gleich nach den Julitagen eine würdevolle, eher kalte, als zuvorkommende Stellung angenommen; sie hat mit wahrer Umsicht dem Zeitgeist und seinen Forderungen so weit nachgegeben, als es in ihrem eigenen Interesse war. Sie hat, in Folge der aufgestellten Concurrenz, alle ihre Lehr- und Bildungsanstalten so schnell verbessert, daß sie überall in der ersten Reihe stehen; sie hat im Norden wie im Süden, sie hat, im Provinzstädtchen wie in der Hauptstadt, die herrlichsten Schulen eröffnet und überall stehen ihre Schüler voran. Dagegen sind die früher so gefeierten Anstalten des wechselseitigen Unterrichtes, welche gegen sie auftraten und welche besonders im Schooße des Protestantismus sich vervielfältigt hatten, beinahe allgemein gesunken, an manchen Orten eingegangen, an andern verlassen.

Noch ist für den Protestantismus aus der letzten Umwandlung des politischen Horizontes auch nicht das geringste Gedeihliche hervorgegangen; noch hat er nichts anderes, als Verluste, erlitten; noch hat er nichts zu gründen, zu befestigen das Glück gehabt; noch ist bei ihm alles im Werden, selbst seine Stellung zur Nationallitteratur. Ein Wort über diese Stellung, bevor wir die Rolle andeuten, die er, nach unsern Ansichten, in der Zukunft zu übernehmen berufen ist.

§. 6. Sein Verhältniß zur Nationallitteratur.

Dieses ist einfach, allzu einfach. Die Nationallitteratur Frankreichs nimmt vom Protestantismus so wenig Notiz, als wäre er nicht vorhanden, und er selbst spielt bei derselben eine so unbedeutende Rolle, daß ihm kaum eine Stelle bei ihr kann angewiesen werden. Einige Predigten, einige Erbauungsschriften, zwei Zeitblätter, der *libre Examen* und die *Archives du Christianisme*, sind ungefähr alles, was seit Vincent's Schrift, *vue sur le protestantisme en France*, erschienen ist. Nichts über allgemeine noch besondere Religionslehre, Philosophie, Moral, Geschichte. Was von B. Constant über die ältern Religionen und namentlich über römischen Polytheismus, was von Guizot über Geschichte, was von Villan über Philosophie (in der *Revue germanique*) erschienen, trägt nirgends ein besonderes Gepräge von Protestantismus, und wird daher auch nicht zur Litteratur einer Religionspartei gerechnet. Selbst Matter's *histoire universelle de l'Eglise chrétienne*, considéré principalement dans ses institutions et dans ses doctrines, wovon so eben der vierte und letzte Band erscheint, ist mit jener philosophischen Unabhängigkeit von allem Confessionsglauben geschrieben, die ein Werk eher in die allgemeine Litteratur eines Volkes als in die einer Kirche reiht. In eben diesem Sinne ist auch ein drittes protestantisches Zeitblatt, der vielgelesene Sämann (*Le Semeur*) geschrieben, ein Blatt, das selbst den Namen Protestant nicht leiden mag.

Von der *Société d'encouragement pour l'enseignement primaire dans les écoles protestantes de France*, werden seit einigen Jahren zwei Werke gewünscht, von denen noch keines zu Stande gekommen, eine populäre Geschichte des Christenthums und eine populäre Darstellung des christlichen Glaubens.

Dieser Mangel an Productivität beraubt natürlicher-

weise den Protestantismus alles Einflusses auf die litterarischen Erscheinungen des Landes, und auch in dieser Beziehung, wie in jeder andern, ist der Protestantismus in Frankreich zu einer andern Rolle berufen.

§. 7. Seine Rolle in der Zukunft.

Sie kann und soll nie mehr in dem Sinne eine politische werden, wie sie es unter Richelieu und Mazarin aufhörte zu seyn. Als Partei im Staate ist der Protestantismus unbedeutend so wie ungedenkbar; als politische Schule im Staate kann er sein Licht leuchten lassen zum Heile des Ganzen. Als sittliche und religiöse, als wissenschaftliche Schule muß er es leuchten lassen, so er wieder zu etwas sich gestalten und in die Zukunft bestehen will. Nur auf dem Wege tiefer Forschung, gründlicher, allgemeiner Studien kann er zu diesem Hervorleuchten sich erheben; aber eben dazu bedarf er eines Institutes, eines Centrum's, das er, in seiner gegenwärtigen Zerrissenheit, selbst sich nicht geben, das er nur von der Hand des Staates empfangen, und das vom Staate nur ein Mann wie Guizot erwirken kann. Geht dieser Moment unbenutzt vorüber, so wird die Rolle des Protestantismus in Frankreich mit jedem Jahre schwieriger. Entblühen seinem Schooße keine besseren und schöneren Früchte, als die er seit einem Vierteljahrhundert erzeugt, reifen in seinen Reihen nicht jene Ideen von Einheit und Beständigkeit, ohne welche keine gesellschaftliche Institution auf Erden gedeiht, geht aus den Pariser Pastoral-Conferenzen nicht am Ende eine wahre kirchliche Verfassung hervor, greift im Gegentheile der Geist des unabhängigenerspaltens und Zerstükelns immer weiter um sich, erfaßt er auch Bordeaux und Nîmes, wie er schon Paris, Toulouse, Montpellier und Straßburg ergriffen hat, so sinkt der Protestantismus in Frankreich fort von Stufe zu Stufe hinab. Eröffnet sich

ihm aber eine Anstalt, wo er sich sammeln, sich erkennen, sich in reinem Glauben und hohem Wissen, wie in der Einheit des Bruderverbandes erbauen kann, so beginnt für ihn die schönste Epoche seiner Geschichte.

Daß solche Wahrheiten nicht jedem zusagen, daß sie den einen beugen in Ohnmacht, den andern in müßiges Staunen versetzen, versteht sich von selbst: daß sie aber in kräftigen Gemüthern und in vielen Leuchten, ist jedem bekannt, der die Erscheinungen der drei letzten Jahre an ihrer Quelle mit offenem, oft aber auch nassem Auge verfolgte.

*

Gedanken und Bemerkungen.

vendo quamquam in hominem non cadente in dem negativen Theile derselben übereingestimmt, nur daß er meinte, es könne überhaupt nur der Teufel diese Sünde begehen. Kaum hatte jedoch Dls hausen jene Darstellung der Sache vorgetragen, so nöthigte er damit so Manchem die Beistimmung ab, und auch die beiden interessanten Abhandlungen von Graßhof (Stud. u. Krit. 1833. 4. H.) und von Gurlitt (Stud. u. Krit. 1834. 3. H.) über diesen Gegenstand, welche in einigen andern Punkten differiren, stimmen hierin bei. Auch ich kann nicht anders, als jene Ansicht billigen und die nachfolgenden Bemerkungen sollen beiläufig auch dazu dienen, sie noch mehr zu verstärken. Ihr vornehmster Endzweck ist jedoch, diejenige durchaus neue Ansicht genauer zu erwägen, welche Gurlitt in der erwähnten anregenden Abhandlung über die Natur jenes fündlichen Zustandes mitgetheilt hat.

Bevor ich dieses thue, erlaube ich mir noch die Bemerkung, daß es schade ist, daß jene erwähnten Gelehrten, welche in neuester Zeit über diese Materie geschrieben haben: Dls hausen, Graßhof, Gurlitt, ihre eigenen Ansichten ohne alle Berücksichtigung der kirchlichen Festsetzungen über diesen Gegenstand vorgetragen haben. Wenn eine solche Anknüpfung neuerer Verhandlungen über einen dogmatisch-eregetischen Gegenstand überhaupt das Gute hat, daß sie nicht mehr bloß als gelehrte Streitigkeiten von individuellem Interesse erscheinen, so findet dieß vornehmlich im vorliegenden Falle statt, da die respective Lehre der luther'schen und reformirten Kirche über diesen Gegenstand auf das Innigste in die dogmatische Grundansicht beider Kirchen versflochten ist. Die reformirte Kirche leugnet, daß ein solcher, auf welchen die Gnade vollständig gewirkt hat, ein perfecte renatus die Sünde gegen den heil. Geist begehen könne; die luther'sche Kirche lehrt, daß nur ein solcher sie begehen könne. Es bedarf keines weitem Nachweises, wie diese verschiedene Ansicht

nothwendig aus der Lehre beider Kirchen von der Gnade hervorgeht. Sie hat aber bei den Schrifterklärern beider Kirchen einen wesentlichen Einfluß auf die Auslegung einerseits von Hebr. 6, 4 — 6. 10, 26 ff. 2 Petr. 2, 20., andererseits von 1 Joh. 2, 19. Joh. 10, 29. auch von 1 Joh. 5, 16.

Gurlitt nimmt in seiner Abhandlung den Ausgangspunkt von derjenigen Bestimmung über die Natur des pecc. in spir. s., welche Grasshof gegeben hat. Grasshof hatte zwei Momente geltend gemacht: 1) setzt jener Zustand der Versündigung klare Erkenntniß des Guten voraus; 2) freie Selbstbestimmung. Gurlitt unternimmt nun zu zeigen, daß beides zugleich sich nicht mit dem Hasse gegen das Gute vereinigt denken lasse. Der Hauptsache nach sagt er Folgendes: „Es wird ein Haß gegen das Gute postulirt, der auf der einen Seite mit vollkommener Erkenntniß, auf der andern mit freier Selbstbestimmung statt findet. Diese Momente sind nicht zu vereinen, wie sich bald zeigt, sobald man nach der eigentlichen Natur des Hasses fragt. Wenn man von einem reinen Hasse gegen das Gute redet, so kann man damit nur meinen, daß der Grund des Widerstrebens nicht in gewissen äußerlichen Zufälligkeiten bei Erscheinung des Guten liege, z.B. nicht darin, daß man durch die, welche das Gute fordern, sich in seinem Besitze beeinträchtigt sieht, sondern nur dieß, daß man sich gegen die verpflichtende Kraft des Guten, weil man es für eine lästige Fessel hält, auflehnt. So läßt sich freilich der Haß gegen das Gute mit einer deutlichen Erkenntniß des Guten und seiner verpflichtenden Kraft in Verbindung denken; allein wo bleibt dann die freie Selbstbestimmung? Freie Selbstbestimmung findet nur da statt, wo man nach einer deutlicher oder dunkeler gedachten Grundansicht von den Dingen, nicht nach Stimmung und Laune handelt; wo man so handelt, daß man auch bei nüchterner Recapitulation dessen, was

man gewollt und ins Wert gesetzt hat, damit zufrieden bleibt. Wie kann nun ein Mensch mit nüchternem Sinne sein Widerstreben gegen das Gute billigen, wenn er doch erkennt, daß er verpflichtet ist, dasselbe anzunehmen und zu üben! Er könnte diesem ich soll! nur entgegensetzen ein ich will nicht! Das wäre eine Sprache des Eigensinns, der immer auf einen gebundenen, unfreien Zustand deutet. — Indessen wir reden bisher von dem Haß gegen das Gute nur insoweit, als er ein Widerstreben gegen Beschränkungen des individuellen Lebens ist; wie wenn statt dessen Jemand das Gute hasste, weil er darin eine feindselige Beengung der menschlichen Freiheit überhaupt erblickte? Gedenkbar ist der Fall, und dann würde ein solches Widerstreben allerdings aus Grundsatz, in Folge einer allgemeinen Ansicht und Ueberzeugung, nicht in Folge der persönlichen Stellung zur Sache entstehen, es würde freie Selbstbestimmung dabei statt finden. Aber nun wäre wieder keine deutliche Erkenntniß, kein volles klares Bewußtseyn der Wahrheit vorauszusetzen, sonst müßte man ja einsehen, daß das Gute die gemeinsamen menschlichen Interessen nicht gefährdet, sondern fördert.” —

Wir vermissen in dieser Polemik die nöthige Präcision der Begriffe, doch vernehmen wir lieber sogleich das zweite Hauptargument des Verfassers und seine eigene Darstellung, so wird sich uns ergeben, daß dieser Theil der Polemik gegen Graßhof anders hätte beschaffen seyn müssen.

Seine fernere Ansicht ist nämlich diese. „Es sey, meint er, eine sehr verfehlte Behauptung, wenn man den Haß gegen das Gute als den contradictorischen Gegensatz gegen das Gute ansehe, da ja der Haß nie eine völlige Negation der Liebe sey. Der Haß, sagt er, hat ja das mit der Liebe gemein, daß er seinem Gegenstande eine Bedeutsamkeit zuerkennt und deshalb durch denselben in Bewegung erhalten wird; den einseitigen, ohnmächti-

gen Bösewicht haßt man nicht, man bedauert oder verachtet ihn. Mit Recht heißt es im Faust vom Teufel:

Ein Kerl, den alle Menschen hassen,

Der muß was seyn!

Wer das Gute haßt, fühlt sich durch dasselbe gebunden; in ihm hat also das Gewissen noch eine Stimme; es ist noch ein Schimmer von der Liebe zum Guten vorhanden; der innere Tod ist noch nicht da. Soll es bis dahin mit dem Menschen kommen, so muß eine völlige Indifferenz in Beziehung auf den Unterschied von Gut und Böse eintreten; man muß den Unterschied zwischen Gut und Böse für eine Menschenersindung halten und sich selbst mit seinen Neigungen für seinen einzigen Herrn. Eben damit werden dann diejenigen, welche in ihrem eigenen Leben dem Guten nachstreben, entweder für aberwitzige Thoren gehalten, die einem Phantom nachjagen, oder für verschnitzte Heuchler, die unter der Maske der Nartheit ihre pfffigen Anschläge desto besser auszuführen gedenken. Hier ist nicht von der Indifferenz aus Trägheit und Unwissenheit die Rede, sondern von der aus Grundsatz und Ueberzeugung, von einer solchen, welche sich erst aus dem Hasse entwickelt, und daß dieß geschehen könne, ist leicht denkbar. Denn wer das Gute haßt, möchte es gern aus der Reihe der Wirklichkeiten tilgen, und um sich den Forderungen des Gesetzes zu entziehen, sucht er darin seine Ruhe, daß er sich einredet, es gebe kein Gesetz. Freie Selbstbestimmung darf hierbei durchaus nicht fehlen, wohl aber wird die wahrhaft erschöpfende Erkenntniß des Guten fehlen; denn wäre diese da, dann müßte sie auch die Liebe zum Guten nach sich ziehen."

Dieß die Ansicht des Herrn Verfassers, welche er dann auch auf Matth. 12. u. Hebr. 10. anwendet, indem er zu zeigen sucht, daß die Pharisäer mit ihrer Beschuldigung, Jesus habe einen Teufel und verrichte durch Beelzebub seine Wunder, eigentlich nichts anderes gewollt hätten, als

ihn in kaltem supercilium für verrückt erklären — mithin ein sittlicher Zustand, welcher dem vorher erwähnten ähnlich sey. Ebenso verhalte es sich in Hebr. 10.

Was nun die Polemik gegen Grasshof anlangt, so meinen wir, daß, was die Ansicht über das Verhältniß jener Sünde zur freien Selbstbestimmung betrifft, der achtbare Herr Verfasser nicht den rechten Punkt getroffen hat. Grasshof nimmt an, daß eine klare Ueberzeugung von der Realität und Verbindlichkeit des Guten stattfindet und insofern auch Freiwilligkeit, die er S. 967. so bestimmt, „ohne daß sonst etwas als sein eigener Wille, nicht also außer demselben liegende Motive, sinnliche Neigungen, Leidenschaften, Vorurtheile u. s. w. ihn dazu bewegt haben.“ Diese Definition ist nun nicht zu billigen, denn was ist dieß für ein böser Wille, der ohne böse Neigungen stattfinden soll? Daß gute Neigungen das Bestimmende seyen, wird er doch nicht sagen wollen, so kommt er aber, wie es scheint, auf eine leere Abstraktion eines Willens ohne alle Neigung und Lust. Vielmehr müssen wir die Freiwilligkeit (Hebr. 10, 26. ἐκουσίως) darein setzen, daß nichts außer der Natur des Menschen liegendes ihn gezwungen habe, daß für ihn eine possibilitas utriusque stattfand. Wenn nun Gurlitt jene Ansicht Grasshof's tadelhaft findet, weil nach ihr das Bösefeyn als bloßer Eigensinn erscheine, mithin keine Freiheit dabei stattfindet, so wendet er auf das Böse den biblisch-augustinischen Begriff von Freiheit an, nach welchem nur die vernunftgemäßen, oder, mit andern Worten, die in Gott gethanen Handlungen (Joh. 3, 21.) wahrhaft frei zu nennen sind. Allein, wenn er nachher sagt, daß der, welcher das pecc. in spir. s. begeht, seine Einsicht in die Verbindlichkeit des Guten aus Princip verblendet hat und mit theilweise verblendeter Erkenntniß von der Natur des Guten handele, diesem Handelr indes nichts desto weniger das Prädikat freier Selbstbestimmung gibt; so nimmt

er ja doch auch, wie es scheint, Freiheit nicht im augustinischen Sinne, sondern nur als eine *possibilitas utriusque* — eine vernünftige Freiheit ist wenigstens dieses keinesfalls. Wiewohl daher seine Polemik gegen Grasshof in diesem Stücke begründet ist, so trifft sie doch, unserer Ansicht nach, nicht den rechten Punkt. Er hätte vielmehr seinem Gegner die zwei Fragen vorlegen müssen: 1) ob er sich bei jener freien Entscheidung zum Bösen gar keine Lust am Bösen denke? und wenn dieß nicht, so hätte derselbe sich über die Freiheit anders erklären müssen; 2) ob er meine, daß gar keine Verblendung der Erkenntniß bei jener Versündigung stattfindet?; in diesem Falle wäre dann weiter zu fragen gewesen, ob jemals ein böser Wille zur That werden könne, ohne eine verblendete Erkenntniß? — welches Gurlitt mit Recht leugnet.

Wir versuchen nunmehr unsere eigene Ansicht über die Natur des pecc. in spir. s. zu begründen und werden dabei den positiven Theil des Gurlitt'schen Aufsatzes berücksichtigen.

Wie schon am Anfange dieses Aufsatzes bemerkt wurde, so theile auch ich die Ansicht, daß Christus die Pharisäer nicht als solche bezeichnen will, welche das pecc. in spir. s. begangen haben. Zunächst würde sich nämlich jene Annahme, wie dieß Olshausen und die, welche ihm folgen, nicht entwickeln, im Widerspruche befinden mit den beständigen Schriftstellen Luc. 23, 34. Apg. 3, 17. 1 Kor. 2, 8., sodann würde dieß voraussetzen, daß schon damals eine vollständige Erleuchtung des heiligen Geistes möglich war, welches undenkbar ist und auch mit Joh. 7, 39. in bestimmtem Widerspruche stehn würde. Erkennt man an, wie es bei weitem die Meisten thun, daß Hebr. 6. und 10. von der Sünde gegen den heiligen Geist die Rede ist, so zeigt auch dort Kap. 6, 4., daß eine vollständige Erfahrung der christlichen Gnadengüter vorausgesetzt wird, wo jene Sünde begangen werden soll; die dort angegebenen

Prädikate sind der Art, daß sie nimmermehr auf die Pharisäer eine Anwendung haben. Dennoch muß in der Versündigung der Pharisäer etwas der Sünde gegen den heiligen Geist Verwandtes liegen, sonst hätte der Erlöser nicht gerade bei dieser Gelegenheit auf diese letztere hingewiesen. Wenn wir uns nun den Gemüthszustand der Pharisäer anschaulich zu machen suchen, so werden wir keineswegs auf eine solche Vorstellung davon geleitet, wie sie uns Gurlitt angibt; eine indifferente Gleichgültigkeit gegen Jesum hat wahrlich bei ihnen nicht stattgefunden. Daß positiver Haß gegen den Heiligen Gottes in ihrer Seele glühte, wird durch unzählige Fakta und Aussprüche des neuen Testaments dargethan. In vorliegendem Falle war es auch nur dieser blinde Haß, der sie vermochte, gegen ihre bessere Ueberzeugung sich zu überreden, daß das Himmelslicht, welches wunderthätig von Jesu ausstrahlte, der Widerschein der Hölle sey; und eben hierin, daß sie eine theilweise erlangte klare christliche Ueberzeugung aus Haß unterdrückten und ins Gegentheil verkehrten, bestand die Annäherung zur Sünde gegen den heiligen Geist. — Diese letztere selbst kann aber nur eintreten, wo der heilige Geist vollständig gewirkt hat. Eine solche vollständige Wirkung setzt voraus, daß objektiv die Gnadengüter vollständig mitgetheilt worden sind: die Erlösung, die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, die Theilnahme an den Sacramenten. Von solchen Christen nun, an denen objektiv und subjektiv die Gnadengüter vollständig gelangt sind, spricht Hebr. 6. und 10. Das *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐκλύωσιν τῆς ἀληθείας* Kap. 10, 26. umfaßt alles das, was Kap. 6, 4. 5. ausführlicher angibt. Und so ist auch ihre Versündigung gegen das objektive Princip der Erlösung, gegen das Bundesblut gerichtet, indem sie dasselbe als gemeines Verbrecherblut betrachten, und gegen das subjektive Prinzip der Erlösung, den Geist der Gnade, indem sie diesen verhöhnen. Hebr. 10, 29. Man bemerke,

wie dieses ἐνυπόκειν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος mit der βλασφημία εἰς πνεῦμα ἅγιον, wovon das Evangelium spricht, zusammenstimmt.

Suchen wir uns nun psychologisch das Vorschreiten eines wiedergeborenen Christen bis zu einem solchen Grade des Verderbens anschaulich zu machen, so leitet uns dieses nothwendig auf einen Zustand des positiven Hasses, und nicht einer bloßen Indifferenz. Was nämlich der Verfasser des erwähnten geistreichen Aufsatzes übersehen hat, ist folgendes: Das eben ist die Macht aller Wahrheit über das Gemüth, daß der Mensch, der sie einmal erkannte, dieß Bewußtseyn nie mehr völlig verlieren kann — läßt er von ihr, so läßt sie doch nicht von ihm. In jedem, der von der klar erkannten Wahrheit abfällt, bleibt das Bewußtseyn nicht bloß ihrer Macht, sondern selbst ihres Rechts über den Menschen. Und darum wird auch die Sünde gegen den heiligen Geist ein ἐκουσίως ἀμαρτάνειν genannt, welches nach dem allgemeinen Sprachgebrauche, wie ihn schon Aristoteles im 3. Buche der Ethik entwickelt, so viel ist wie τῇ γνώμῃ ἀμαρτάνειν, oder, wie es noch bezeichnender in den constit. apost. l. 2. c. 23. heißt: ἐκ παρατάξεως (veluti instructa acie) ἀμαρτάνειν. — Die Wahrheit dessen, was wir hier behaupten, leuchtet sofort ein, wenn wir uns auf das Gebiet menschlicher Liebe versetzen. Hier gilt überall, was bei K a g i n e Phädra dem Hippolyt sagt:

Va, je t'aimais trop pour ne te point haïr.

Wäre hier die frühere Liebe geringer gewesen, so auch der Haß. Wenn die Gattin, wenn der Freund, welchen wir uns ein halbes Leben hindurch hingaben, sich als Verräther erweisen, werden wir sie je der Vergessenheit übergeben können? Und, hat der Geist des Evangeliums uns nicht etwas Anderes gelehrt, werden wir je mit bloßer kalter Indifferenz an sie denken? — So wird es wohl geschehen mögen, daß derjenige, welcher in die Klasse oberflächlich Erweckter gehört, von denen Matth. 13, 5. 6. die Rebe ist,

dessen Glauben keine Wurzel hatte, wenn Trübsal oder andere Lebensverhältnisse ihn abwendig machen, eine Zeitlang mit dem Bewußtseyn der Wahrheit in sich kämpft, am Ende aber gegen den ganzen frühern Zustand indifferent wird, doch kann dies eben nur geschehen, insofern die Wahrheit für ihn noch nicht völlige Wahrheit gewesen war. Bei wem jedoch der Glaube nach Matth. 13, 8. Wurzel faßte, und Früchte brachte, wer die Wahrheit in vollem Sinne als Wahrheit erkannt hatte, bei dem kann dies nimmermehr geschehen. Ja, wir müssen weiter gehen und behaupten, daß, wofern nicht die frühere Liebe in Haß umschlüge, auch gar nicht einmal denkbar wäre, daß der Abfall sich so fürchterlich äußerte, wie er Hebr. 10. beschrieben wird. Was die dort erwähnte Versündigung gegen das objektive Prinzip der Erlösung betrifft, so läßt sich zwar diese gerade bei einem Judenchristen, welcher wieder abfällt, leicht denken. Es ist bekannt, mit welchen Schmähworten der Haß der Juden Christum belegte: Moloch, Baal Peor, *יְהוָה עִרְוָה וְזִמָּה*, „der in Schmach und Schande Gezeugte“ *בֶּרֶךְ יִשְׂרָאֵל*, „der ehebrecherische Zweig“ und wie Uriel Acosta's Beispiel zeigt, so werden die Mitglieder ihrer Nation, welche Christen wurden und danach sich wieder zum Abfalle vom Christenthum verleiten ließen, bei ihrer Rückkehr zu ihrem ersten Glauben ausdrücklich genöthigt, den Erlöser zu schmähen. Es lag ja auch in der Natur der Sache, daß der Jude, welcher Jesum nicht für das anerkannte, wofür er sich ausgab, seinen Tod als einen gerechten ansehen mußte, als die gerechte Strafe für die Gotteslästerung, mithin — wie es unser Text ausspricht — sein Blut als unreines Verbrecherblut. Und so möchte es seyn, daß sich allenfalls dieser Ausdruck jener Schriftstelle auch auf einen nicht eben von Haß glühenden, mehr indifferenten Gemüthszustand beziehen ließe — wiewohl auch das nur kaum. Einen Hohn aber gegen das subjektive Prinzip der Erlösung, gegen jenen Gnadengeist, welcher

die Versöhnung in der Seele versiegelte (2 Kor. 1, 22.), wird man sich nur denken können, wo positiver Haß sich der Seele bemächtigt hat. — Wir können uns zwar nicht gestatten, von irgend einem mit Bestimmtheit zu sagen, daß er der furchtbaren Versündigung, von welcher wir sprechen, anheim gefallen sey; nicht einmal die freche Lästerung des Opfers Christi und des Unterpfandes des heiligen Geistes würde uns unumstößliche Gewißheit geben, da wir ja immer nicht wissen können, ob ein solcher Lasterer in dem vorhergegangenen Zustande in vollem Maße der Wahrheit theilhaftig geworden ist. Es kommen uns wohl aber hie und da im Leben Personen vor, welche früher in irgend einem Maße der christlichen Wahrheit zugethan waren, später jedoch jede ernstere Beziehung zu ihr flohen; man achte wohl auf solche Individuen, wenn man mit ihnen zusammentrifft, sie bieten lehrreiche Erscheinungen dar! Wie selten wird man einen solchen finden, der mit Gleichmuth und Sanftmuth über seinen frühern Zustand spricht! In der Regel geschieht es, daß die schwächer vom Geiste berührt Gewesenen jedes Gespräch über das, was sie früher waren, sorgfältig meiden, so daß man selbst bei ihnen steht, sie besitzen kein ganz ruhiges Gewissen. Bei denen aber, welche der Zug von oben stärker ergriffen hatte, findet man in der Regel einen ordentlichen Eifer, immer wieder auf religiöse Gegenstände das Gespräch hinzuwenden, nämlich um Gift und Galle auszuschäumen, damit sie auf diese Weise den Ankläger in sich selbst zur Ruhe bringen. Aus ihnen gehen die erklärtesten Verleumder und Verfolger hervor.

So viel zur Behauptung unserer Antithesis gegen Gurlitt's Ansicht. Der Einwand aber, welcher gegen die unsrige erhoben wird, ist ein zwiefacher. Einmal wird gefragt, ob ein Ergreifen des Bösen bei entschiedenem Erkennen desselben psychologisch denkbar sey? Ferner, ob nicht wenigstens zugegeben werden müsse, daß ein Zustand

Theol. Stud. Jahrg. 1836. 27

des hassenden Gegenfasses, wie der vorherbeschriebene, weniger schlecht sey, als der der Indifferenz?

Die erste Frage läßt sich, unserer Ansicht nach, sowohl mit Ja als mit Nein beantworten. Ein so klares Bewußtseyn, wie das des im Lichte Gottes wandelnden Menschen, welcher den göttlichen Willen vollzieht, können wir allerdings bei dem ausgebildeten Gottlosen auf keine Weise annehmen. Ihnen kommt, wie Maximus Tyrius sagt, das *συνεχόμενος ἔην* zu. Wir müssen jedoch ein zweifaches Verhältniß des Irrthumes zur Sünde unterscheiden. Der von außen uns überlieferte Irrthum kann Vater der Sünde werden; es kann aber auch andererseits die Lust der Sünde von innen heraus den Irrthum, im einzelnen Falle die unbegründete Entschuldigung, erzeugen. Der letzteren Klasse nur gehört, unserer Ansicht nach, der Zustand des ausgebildeten Bösen an. So mächtig bewährt sich auch in dem am weitesten von Gott Entfernten noch die Einheit des Geistes, daß die Sündenlust nach einer Rechtfertigung im Gebiete der Erkenntniß ringt, und so den Irrthum gebiert. Je abscheulicher die Sündenlust, desto schwerer wird freilich die Erkenntniß den Schleier einer Entschuldigung hergeben; daher denn auch jene grauenhafte Erscheinung, daß der Frevler krampfhaft einen solchen Schleier vor seinen Augen festhält, der wie flüchtiger Nebel immer zerrinnen will; daher jene Hast, mit welcher die Sünde begangen wird, gleichsam im Bewußtseyn, daß der Schleier nicht lange halten wird a). So wird denn auch in dem, welcher die Sünde gegen den heiligen Geist begangen hat, das Streben nicht fehlen, das Gebiet der christlichen Wahrheit sich als Lüge darzustellen, aber auch stets bekämpft und widerlegt durch das innere Zeugniß der Wahrheit, so daß wir mit größerem Rechte jene aufgeworfene Frage bejahen können, als verneinen. Gerade diese stets sich erneu-

a) Savater: „die Sünde hascht ihre Beute nur im Dunkeln.“

ernde und doch fruchtlose Selbstbelügung ist ein wesentlicher Theil des tantalischen Zustandes des Bösen und seiner Qual. — Einen Typus des vollendeten Frevelers stellt uns Shakspeare in Richard III. auf, wie er sagt:

Weil ich nicht als ein Verliebter

Kann kürzen diese feinberedten Tage,

Bin ich gewillt ein Bösewicht zu werden.

Hier haben wir, wie es scheint, eine Entscheidung für das Böse, die gar keinen Schleier vorzieht. Dies jedoch kann man nicht so gerade hinsagen; es läßt sich gar wohl denken, daß, indem seine Zunge diese Worte sprach, seine Hand krampfhaft vor das innere Auge einen Schleier zog. Der Aetna ist mit Eis bedeckt, während im Innern das Feuer glüht. Auch eignet sich Richard III. nicht, um etwa, was die Sünde gegen den heil. Geist sey, an ihm anschaulich zu machen. Dazu wäre ja erforderlich zu wissen, ob wir einen solchen vor uns hätten, welcher die Gnadenbefahrungen durchlebt und mit Bewußtseyn verleugnet hat. Daß er nicht so erstorben, daß das Gewissen keine strafende Macht mehr an ihm ausgeübt hätte, zeigt jene das tiefste Innere des Lesers aufreißende Scene am Ende des Stückes, wo dem erwachten Freveler das Räthsel sich in seiner ganzen Furchtbarkeit darstellt, daß der Sünder sich selbst verdammen muß:

Das Licht brennt blau. Ist's nicht um Mitternacht?

Mein schauerndes Gebirn deckt kalter Schweiß.

Was fürcht' ich denn? mich selbst? Sonst ist hier Niemand.

Richard liebt Richard: das heißt,

Ich bin Ich u. s. w.

Was die andere Frage betrifft, ob die Schlechtigkeit des Bösen größer, oder die des Indifferenten, so hat allerdings Gurlitt recht, wenn er den Bösen als den minder Schlechten bezeichnet, nur muß man dann den Unterschied von *πονηρός* und *κακός* (von *καω* — *kahe*) auch im

Deutschen streng festhalten. Zum Schlechtseyn gehört wenig, zum Böseseyn viel. Nur wer hoch steht, kann tief fallen. Nur ein gefallener Engel konnte Teufel werden. Wenn aber das Böse weniger schlecht ist, so ist dafür auch wiederum andererseits das Schlechte weniger böse. Daher denn auch seine Strafe eine geringere, denn während seine Strafe mehr im Entbehren besteht, besteht die des Bösen in der positiven Zerrissenheit. Dort kalter, hier heißer Brand.

Dies leitet uns dazu, noch ein Wort über die Strafe des peccatum in spiritum s. zu sagen. Wie sich die Versündigung theils objektiv auf das Opfer Christi, theils subjektiv auf den Gnadengeist, der dieselbe dem Menschen zueignet, richtete, so tritt auch als objektive Strafe ein, daß einem Solchen das Opfer für seine Sünde entzogen wird Hebr. 10, 26., und als subjektive Strafe, daß die μετάνοια nicht mehr in ihn einkehrt Hebr. 6, 6., und zwar geschieht jenes, weil dieses. So ist denn also ewige Verdammniß, ewige Unseligkeit die Folge oder Strafe der Sünde gegen den heil. Geist. —

Es ist viel darüber gehandelt worden, ob das peccatum in spiritum s., von dem Matth. 12. spricht, von Seiten Gottes nicht vergeben werden könne, oder ob im Menschen der Grund der Unmöglichkeit, es zu vergeben, liege. Erkennt man Hebr. 6. als Parallele, so ist hier unzweifelhaft ausgesprochen, daß der Frevler selbst das Vermögen der Rückkehr zu Gott verliert. Wäre dieß indessen auch nicht ausdrücklich gesagt, so können wir uns doch auch überhaupt das Verdammtseyn nur als Wechselbegriff des Beharrems in der Sünde denken und mit diesem parallel gehend, ewige Verdammniß daher auch nur, wo ewige Sünde ist. Auch die Evangelien sprechen dieses aus, sobald man Marc. 3, 29. mit den vornehmsten äußern Zeugen und Lachmann nicht αἰώνιον ὀλοῦσθαι, sondern αἰώνιον ἀπαρχήματος liest. Nimmermehr kann die Hölle mit

reinen Abaddonaseelen bevölkert seyn, wie die Messias sie uns vorführt, vielmehr wohnen Kapaneusnaturen in ihr wie dieser bei Dante (Inferno XIV, 49.) ruft: „Tobt hin ich, wie einst lebend“ und von welchen gilt, was dort Virgil, Dante's Führer, eben dem Kapaneus zuruft (V. 61.):

„Da hob so stark, wie sie mir nie erklingen,
Mein Meister seine Stimm', ihm zuzuschrein:
O Kapaneus, daß ewig unbezwungen
Dich Hochmuth nagt, ist deine wahre Pein!
Denn keine Marter, als dein eignes Wüthen,
Kann deiner Wuth vollkomm'ne Strafe seyn!“

Hier ist nun aber der Ort, wo die von Gurlitt ausgesprochene Ansicht sich am stärksten geltend zu machen scheint, denn, kann man sagen, stirbt nicht die Möglichkeit der Umkehr erst dann vollkommen aus, wenn das Bewußtseyn des Unterschieds zwischen Gutem und Bösem im Menschen völlig erloschen ist, so wie im kranken Organismus erst dann alle Hoffnung der Besserung aufhört, wenn der sogenannte heiße Brand in den kalten übergegangen ist. Allerdings ist damit die Unmöglichkeit der Wiederherstellung nachgewiesen, denn eben damit ist in der Seele des Menschen der aus Gott stammende Geist erloschen, gleich wie die Hoffnung der leiblichen Besserung natürlich da aufgehört hat, wo der ganze Organismus vom kalten Brande ergriffen worden ist, denn damit ist eben auch der leibliche Tod gegeben. Dächten wir uns aber bei denen, welche die Sünde gegen den heil. Geist begangen, den Zustand so, wo bliebe dann der Wurm, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht verlöscht? Vielmehr ist der Zustand jener Verlorenen der eines heißen Brandes, dessen Fluch es ist, daß der Zustand der schmerzhaften Entzündung nicht in den des kalten Brandes, wo der Schmerz nicht mehr gefühlt wird, übergehen und die Vernichtung herbeiführen kann. Und auch bei dieser unserer Auffassung

des Zustandes ist die *impoenitentia finalis* wohl begreiflich. Man achte nur auf den Fluch, den jedwede, auch noch so geringe Verfündigung gegen ein wohlbewußtes göttliches Gebot, jede Verleugnung einer klaren innerlich sich aufdrängenden Wahrheit mit sich führt. Stellt sich nicht gleichmäßig damit eine Scheu vor Gott ein, die ihm aus dem Wege zu gehen sucht, ein Mißtrauen in die Möglichkeit der Vergebung, und damit das Streben nach einer andern Seite hin, als nach der, die Gott geboten, seinen Weg zu nehmen? Wie sollte nun nicht, wo das Opfer Christi und die tiefste Gnadenerfahrung von der Bedeutung desselben mit Füßen getreten worden ist, jene Scheu vor dem heiligen Gotte den höchsten Grad erreichen, und mit ihr das Mißtrauen, der Haß, das Streben nach der entgegengesetzten Seite hin? Während ein Petrus, der den Sohn Gottes verleugnete, als derselbe einen strafenden Blick auf ihn wirft, in bittere Thränen ausbricht, geht ein Ju das, der ihn verrieth, und erhängt sich. Warum hat nicht auch er Vergebung bei ihm gesucht? Dürfen wir annehmen, daß Matthäus 27, 3. das Factum von dem Tode des Verräthers in genauer chronologischer Ordnung erzählt, so hätte ja derselbe noch Zeit gehabt, wenn nicht anderwärts, vor dem Kreuze auf Golgatha selbst niederzufallen und um Vergebung zu flehen. Aber es gibt einen Grad der Verschuldung, wo die Fähigkeit zu glauben und zu vertrauen verschwindet, und wo das innere Selbstgericht des Frevlers, statt von der Sünde zurückzuführen, nur noch tiefer in sie hineinstürzt.

2.

Ueber die sogenannte Nothtaufe.

Von

R ü t e n i k.

Unter Nothtaufe versteht man eine solche, welche an dem Kinde verrichtet wird, wenn dasselbe sich in augenscheinlicher Lebensgefahr befindet; und weil dann die Handlung und Rüstung zu derselben mit desto größerer Eile geschieht, je größer die Lebensgefahr ist, wird eine solche Taufe auch Eil-, Schnell-, Zäh- oder Sach-Taufe genannt. So heißt es in dem Lehrbuche der Geburtshülfe zum Unterrichte für Hebeammen in den Königl. Preuß. Landen (2. A. Berl. 1819. S. 145. §. 181.), auf welches Lehrbuch die preussischen Hebeammen angewiesen zu seyn scheinen: „zu gleicher Zeit vergesse sie (die Hebamme) nicht, die Anwesenden auf den schwachen Zustand des Kindes und die Lebensgefahr, in welcher es sich befindet, aufmerksam zu machen, damit diese die gebräuchliche sogenannte Nothtaufe, auch Sachtaufe, Zähtaufe, Frauentaufe des Kindes genannt, anordnen können. — In dem Falle, daß das Kind sehr elend ist, und der Prediger wegen großer Entfernung zu lange ausbleibt, segne sie dasselbe nöthigenfalls, auf Verlangen der Anwesenden, selbst ein.“ — Hier scheint freilich vorausgesetzt, daß nach dem Geistlichen geschickt worden, und es ist auch nicht ausdrücklich gesagt, daß die Hebamme taufen dürfe, indeß wird in solchen Fällen auch wol gar nicht nach dem Pfarrer geschickt und die Hebamme tauft wirklich mit Wasser unter Beilegung von Taufnamen.

Diese von Nichtgeistlichen, namentlich Hebeammen und Rüstern, aber auch von andern verrichteten, Zähtaufen

wurden, wie es scheint, geraume Zeit hindurch in vielen Gemeinen des preuß. Landes für gültige und vollständige Kindertaufen gehalten, das Kind mochte am Leben bleiben oder vor der Confirmation sterben, bis in Folge einer königl. preuß. allerhöchsten Cabinetsordre vom 9. März 1834, worin den nichtordinirten Personen, welche sich die Vollziehung geistlicher Amtshandlungen anmaßen, eine Geldbuße bis 50 Thaler oder Gefängnißstrafe bis 6 Wochen angedroht wird, mit Ausnahme der Nothtaufe, über welche das Provinzialconsistorium mit Genehmigung des Ministeriums der Geistlichen Angelegenheiten, falls weder Observanz noch Provinzial-Kirchenordnung das Nothige feststelle, die erforderlichen Bestimmungen ertheilen solle, — das hochwürdige Consistorium der Provinz Brandenburg unterm 8. Decr. desselben Jahres bekannt machte, es würde dessen um so weniger bedürfen, da Nothtaufen zu allen Zeiten und allermwärts, und zwar in den reformirten Gemeinen bisher regelmäßig durch den Geistlichen, in den lutherischen Gemeinen aber auch durch nichtordinirte Personen auf eine gültige Weise erfolgt seyen, überdies auch durch die Provinzial-Kirchenordnung eine ausdrückliche, in Mylius Corpus constitutionum Marchicarum I. Th. 1. Abth. S. 185. befindliche Vorschrift gegeben sey und hier bloß in Erinnerung gebracht werden dürfe, welche von der Gültigkeit einer solchen Taufe nur verlangt, daß über den Täufling das Vater Unser gebetet und bei der Taufe die Worte Matth. 28, 19.: ich taufe dich u. s. w., angewendet werden. Zur kirchlichen, in keinem Falle zu vernachlässigenden Bestätigung einer von keinem ordinirten Geistlichen verrichteten Nothtaufe soll man das Kind in die Kirche tragen, und der Pfarrer soll nach einer kurzen Einleitung die Leute fragen: ob das Kind dem Herrn Christo zugetragen und getauft sey? durch wen und in wessen Beiseyn? ob über dasselbe das V. U. gebetet? ob mit Wasser? und welchen Worten getauft sey? ob sie wissen,

daß sie die Worte nach dem Befehle Christi gebraucht haben? Lauten die Antworten befriedigend, so soll der Geistliche versichern, daß sie recht und wohl gethan, zur Befräftigung dessen die Stelle Mrk. 10, 13—16. vorlesen und mit einem kurzen Segenswunsche die Handlung beschließen. Lauten die Antworten nicht befriedigend und ungewiß, so soll die Taufe durch den Geistlichen nach der Agende sogleich ohne Weiteres erfolgen. — Da die evangelische Landesagende vom Jahre 1829 über Nothtaufen nichts enthält, soll nach obigem verfahren und der kirchliche Verificationsact der Nothtaufe, auch was die den dabei anwesenden Personen vorzulegenden Fragen betrifft, in der Kirche vorgenommen werden.

Diese Verordnung oder vielmehr Erneuerung einer älteren nicht mehr beachteten Kirchenordnung ist höchst erwünscht, denn es werden nun die Laientaufen seltener und den Angehörigen minder wichtig seyn; doch ist nicht zu leugnen, daß hierdurch die besonders der lutherischen Kirchengemeinschaft eigene Ungewißheit und Dunkelheit über die Gültigkeit der Schnelltaufen keineswegs hinweggenommen ist, denn es entsteht die Frage, warum der Verificationsact in der Kirche geschehen müsse, da doch die durch einen Geistlichen verrichtete Nöthtaufe im Hause geschehen ist, und gar nicht, also auch nicht in der Kirche bestätigt zu werden braucht. Auch wäre die Frage zu beantworten, ob denn etwa die Frauenjachtaufe, wenn das Kind gleich darauf stirbt, gelten solle als eine christliche Taufe, oder nicht? Im erstern Falle scheint der Verificationsact überhaupt nicht nöthig, im letztern Falle aber eine solche Taufe unnütz und also mißbräuchlich zu seyn. Auch fragt sich, ob die Laien- und namentlich die Frauen-Schnelltaufe ein kirchlicher oder ein häuslicher Act seyn solle? Repräsentiren nämlich die Pathen die Gemeinde einerseits und der Täufer die Kirche andererseits, so scheint die Frauentaufe mit dem apostolischen Canon zu streiten: daß die

Weiber schweigen sollen in der Gemeinde: 1 Kor. 14, 33—37., wonach dem Apostel, der hier „des Herrn Gebote“ gibt, indem er sich darauf bezieht, daß Gott nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens sey, und (nach der richtigen Abtheilung) daran schließt, daß, wie in allen Gemeinden der Heiligen, so auch in der Gemeinde zu Korinth die Weiber nicht als Sprecher auftreten sollten, — es wol höchst bedenklich erscheinen würde, die Weiber sogar einen solchen *actus ministerialis*, wie die Taufe ist, der vielleicht überhaupt nicht durch Laien, sondern um der Ordnung willen nur durch Kleriker zu verrichten seyn möchte, verwalteten zu lassen. Es läßt sich das Dunkel, in welches die kirchliche Ordnung hierdurch gehüllt wird, um so schwieriger erhellen, als jene oben angezogene Kabinetsordre, welcher die gesetzliche Kraft nicht fehlen soll, alle andern kirchlichen (geistlichen) Amtshandlungen den Laien bei Strafe verbietet; denn es entsteht nun die Frage, ob die Taufe etwas minder Bedeutendes sey als Abendmahl, Trauung, Liturgie, Predigt u. dgl., und weshalb dann die Gründe, welche es rathsam und gesetzlich machen, daß dergleichen Handlungen nur von Klerikern verrichtet werden, bei der Taufe nichtig oder unzureichend seyen? Nimmt man hinzu, daß es namentlich mit den Frauen-Schnelltaufen nicht immer auch nur im weiteren Sinne *εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν* zugehen wird, wie denn auch wol bei der den Frauen eigenthümlichen Angestlichkeit unter dem Drucke der Umstände nicht einmal dafür gebürgt werden kann, ob das Kind noch lebe, indem schon der Name *Nothtaufe* die größte Eilfertigkeit einzuräumen und in demselben Maße den Mangel an Besonnenheit zu entschuldigen scheint: so wird derjenige, welcher sich eine erfahrungsmäßige Vorstellung von dergleichen Anwendungen des Sacraments der heiligen Taufe macht, eines unangenehmen Gefühls sich nicht erwehren können, und wol um so weniger, je höher er die Taufe nach ihrer ursprünglichen Ein-

setzung in kirchlicher Ordnung durch anständige Verwaltung geachtet wissen möchte.

Es kommt freilich auch darauf an, ob man die Sache nur ideal — alle unwürdigen Beweggründe und Nebenumstände ignorirend, — oder ob man sie zugleich und vorzüglich so betrachtet, wie sie in der Erfahrung wirklich oft zu Tage liegt. Im letztern Falle, und dahin gehören wol in vielen Gemeinen viele, wenn nicht die meisten, Mitglieder, bietet sich ein Erklärungsgrund dar, weshalb die Heiligkeit des Sacraments in den Augen der Laien zweifelhaft und namentlich die Nothtaufe manchem verächtlich erscheint. Wie es denn wol keinem, der sich in allen Classen von Menschen um ihre wahre Meinung bekümmert hat, verborgen geblieben seyn kann, daß solche Nothtaufen von nicht wenigen geradezu für etwas Superstitiöses, Unnützes, Lappisches erklärt werden; und dieses wird dann leicht auf die Kindertaufe überhaupt mehr oder weniger übertragen, indem beide Arten der Taufe unter eine gemeinsame Vorstellung gebracht, untereinander gemischt werden.

Gehen wir ferner consequent rückwärts, so scheint, wenn die oben beschriebene Nothtaufe statthast ist, auch die Nothtaufe eines sterbenden oder todten Kindes, so wie der einzelnen Glieder (was wenigstens in früherer Zeit wirklich Statt gefunden) eines zur Welt kommenden Kindes, nicht zu verwerfen zu seyn; denn je mehr Noth vorhanden ist, desto mehr wird der augenblicklich erwartete Tod die Taufe fordern, und wenn nun das Kind während der Taufe stirbt, die Taufe aber billig nicht abgebrochen wird, so ist damit der gerade Weg zur Todten- oder Gliedertaufe gebahnt. Ja es scheint im Wesentlichen einerlei zu seyn, ob das Kind lebt oder nicht, denn es wird durch die Nothtaufe als solche keine Aufnahme in unsere Kirche bezweckt, da der befürchtete Tod des Kindes eben die Ursache der Nothtaufe ist; sondern wenn man die Täuferinnen oder Eltern fragt, weshalb die Nothtaufe gewünscht

werde, so erhält man gemeinhin zur Antwort, das Kind müsse doch einen Namen ^{a)} haben, und fragt man weiter, wozu der Name dienen solle, so wird höchstens geantwortet, damit er bei der öffentlichen kirchlichen „Danksagung“ nicht fehle. In diesem Betrachte scheint es offenbar einerlei zu seyn, ob der Täufling noch bis zu Ende der Taufe lebte, oder während derselben starb, oder schon gestorben war, als die Taufe begann. — Außer jenen nicht eben frommen Beweggründen gibt es noch einen mystischen, daß nämlich die Taufe dem Kinde die göttliche Gnade für den Himmel bewirken und somit den Angehörigen Beruhigung über den jenseitigen Zustand des Kindes verschaffen solle, da aber die göttliche Gnade vermittelt einer solchen äußerlichen Handlung ohne vorhergegangene und nachfolgende Verkündigung des Evangeliums nicht gewirkt werden kann, weil die Empfänglichkeit dafür fehlt, und an die durch die sonstige Kindertaufe einzuleitende Ordnung des Heils durch Berufung, Buße, Erleuchtung, Glauben, Mittheilung des Geistes u. bei der Nothtaufe nicht gedacht wird, so bleibt nur eine dermaßen mystische Vorstellung von der Wirkung der Nothtaufe auf das Kind übrig, daß man das Magische darin um so weniger leugnen zu können scheint, je mehr man an die ursprüngliche Einsegnung ^{b)} der christlichen Taufe denkt, in Bezug auf welche die Kindertaufe überhaupt nur gerechtfertigt wird, indem man sie als den ersten, und zwar zuvorkommenden, die Confirmation aber als den zweiten, ergänzenden Act der kirchlichen Verwaltung dieses Sacraments betrachtet. Denn was bedeutet und wirkt die Kindertaufe? das Kind wird in die christliche Gemeinschaft aufgenommen, d. h. ihm werden die Rechte und Pflichten der Mitglieder dieser Gemeinschaft

a) Wie wenn Schiffe u. dgl. getauft werden.

b) Matth. 28, 19. Mrl. 16, 15 f., was durch Mrl. 10, 13—16. nicht aufgehoben werden kann.

in dem Glauben zum voraus ertheilt, daß es für die Einwirkung des in der Kirche waltenden Geistes empfänglich seyn werde, um von den Rechten Gebrauch machen und die Pflichten erfüllen zu können. Wir bezeugen also durch die Kindertaufe zunächst dieses Beides: Vertrauen auf die göttliche Gnade, wie sie durch das zu Jüngern machen (*μαθητεύειν* Matth. 28, 19.) wirkt, und zweitens unsern Glauben an die allgemeine Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Offenbarung Gottes in seinem Sohne, so daß wir dem Kinde zugleich durch die in der Folge vor der Confirmation schon möglichst oft eintretende Erinnerung daran, daß es Christo dargebracht worden, einen Antrieb geben, durch Empfänglichkeit für die christliche Erziehung sich vorzubereiten zur Aufnahme unter die mündigen Glieder der Gemeinschaft der Heiligen. Dieses Alles beruht auf dem Glauben an die Verheißungen der göttlichen Gnade über die Gemeine Christi, welche nicht könnten in Erfüllung gehen, wenn nicht jedes künftige Geschlecht wieder in sie hineinwüchse mit derjenigen Sehnsucht, aus welcher die lebendige Empfänglichkeit entsteht. Das dritte aber ist dieses, daß wir glauben und uns verpflichten, Werkzeuge der göttlichen Gnade an den Täuflingen zu werden. — Auf diese drei Momente bezieht sich nun die symbolische Handlung wie die ausgesprochenen Einsegnungsworte, da erstere das Untergehen des alten und Aufstehen des neuen Menschen bezeichnet, wie aus der Schriftstelle Röm. 6, 3—11. sehr bestimmt zu ersehen ist, womit man Kap. 8. V. 11. vergleiche, welche Stelle in ihrem Zusammenhang auf die Wiedergeburt in der Taufe geht, da man denn die Auferstehung des Fleisches als die andere Seite der Wassertaufe (wenn sich der Leib wieder erhebt nach dem Untertauchen) zu betrachten sich nicht wird enthalten können, sobald man die Taufe im Sinne des Apostels auffaßt. So hat auch Luther im kleinen und großen Katechismus die Wassertaufe erklärt, nur daß er nicht deut-

lich heraußstellt, wie die Taufe der für das ganze Leben den Ausschlag gebende Umschwung, der Culminationspunct, seyn soll, welchem zwar ähnliche Zustände vorhergehen und nachfolgen, doch so, daß sie vorher zunehmend und nachher abnehmend sind. Die symbolische Handlung ist mithin selbst bei der Taufe eines gesunden Kindes eine Anticipation, da das Kind bis zur Confirmation ein Gegenstand der *gratia praeveniens* seyn, und erst die Confirmation die Wiedergeburt als etwas nun mögliches und an der Zeit seyendes bedeuten soll, wo dann also auch die symbolische eigentlich erst Statt hätte. Man könnte zwar einwenden, daß doch auch die Confirmation oft eine solche *εὐλογία* auf Hoffnung sey, und wol eigentlich nie mit Gewißheit gesagt werden könne, daß der Confirmationsact der Zeit nach mit demjenigen Moment genau zusammentreffe, welcher durch die symbolische Handlung bei der Kindertaufe bezeichnet wurde; indessen läßt sich erwiebern, daß man auch nicht eher confirmiren sollte, bis man die Wiedergeburt entweder als vorhanden oder als sich deutlich ankündigend betrachten könnte, und daß es ein Zeichen des gesunden und kräftigen Zustandes der Kirche sey, wenn sie sich bestrebt, sich der Vollkommenheit der Verwaltung zu nähern, was aber in dieser Beziehung von der Kindertaufe nicht zu denken ist. Dennoch lassen wir die symbolische Handlung mit den Einsetzungsworten bei der Kindertaufe immerhin als etwas Prophetisches (in dem oben aufgestellten Sinne) Statt finden ^{a)}, insofern es unter der Voraussetzung geschieht, daß das Kind leben werde in der Gemeinde. Hiermit stimmen auch viele Aussprüche der symbolischen Bücher überein: so heißt es Apolog. ed. Lücke p. 266. „*necesse est baptizare parvulos, ut applicetur eis*

a) Nicht als eine bloße Weihe zu einem heiligen Verhältnisse. Dies erkannte auch Luther, und erklärte sich (Art. Smalc. XV.) gegen die katholischen Glocken- und Altar-Taufen.

promissio salutis — quia salus cum baptismo offertur,“ was Jonas also überträgt: „denn in und mit der Taufe wird ihnen die gemeine Gnade und der Schatz des Evangelii dargeboten.“ Und weiter unten: „daß aber Gott Gefallen hat an der Taufe der jungen Kinder, zeigt er damit an, daß er vielen, so in der Kindheit getauft sind, den heiligen Geist gegeben hat, denn es sind viel heiliger Leute in der Kirche gewesen, die nicht anders getauft sind.“ Eben so Luther im großen Katechismus. — Wenn freilich in den symbolischen Büchern diese Application der göttlichen Gnade nicht deutlich genug so erklärt wird, wie es die Einsetzungsworte fordern, daß sich an die Taufe knüpfen solle die christliche Erziehung der Unmündigen in der Gemeinde, damit der in der Kirche waltende heilige Geist durch das Evangelium Glauben erwecke und mit diesem Glauben der seligmachende Geist ertheilt werde, nach der Verheißung: „wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden;“ so muß man bedenken, daß die Reformatoren sich oft mehr mit dem was, als mit dem wie beschäftigen, und daß hier der Widerpart, die Anabaptisten, mehr verdammt als belehrt wird. Auch der schmalkaldische Artikel de baptismo will unter der *annunciatio* offenbar die durch das Leben in der Kirche zu bewirkende *applicatio*, wiewol die mündigen nicht unbedingt die bewirkenden sind, verstehen; wie denn auch das nicht genug zu seyn scheint, wenn Luther im *Catech. mai. de bapt.* spricht, *neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit;* — von der Kindertaufe als Aufnahme in den mütterlich pflegenden Schooß der seligmachenden Kirche würde vielmehr zu sagen seyn: *neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismus facit oder efficit fidem*, so daß auch bei der Kindertaufe, dafern man nur nicht voraussetzt, daß das Kind ganz unentwickelt sterben wird, noch das lutherische Wort gilt: „*Citra fidem nihil prodest*

Baptismus!“ a) indem zwar der Glaube des Getauften zur Zeit noch fehlt, aber der Glaube der Taufenden, namentlich daß das Kind glauben werde, ein Beweggrund zu der Taufe wird, deren Folge eben der Glaube des sich in der Kirche entwickelnden Kindes ist. Aber was soll uns das für die Nothtaufe? oder wollte man sagen, das Kind könne ja doch noch am Leben bleiben, wie umgekehrt das gesündeste vor der Confirmation, ja vor dem erwachenden Glauben sterben könne? — Dann würden wir antworten, wenn du meinst, das Kind könne noch am Leben bleiben, wozu denn die Täuftaufe? oder tauffst du nicht vielmehr deshalb so jählings, weil die Sterbensnoth da ist? und freilich taufen wir die gesunden Kinder in der Hoffnung, daß sie leben werden. In jenem Falle ist die Voraussetzung der Tod, in diesem das Leben, Tod und Leben sind aber Gegensätze, und es läßt sich von allem dem, was wir für die Kindertaufe gesagt, nichts anwenden auf die Nothtaufe als solche. Jene Rechtfertigung durch die Möglichkeit, daß das Kind doch am Leben bleiben könne, rechtfertigt die Nothtaufe so wenig, daß vielmehr eine Schiefheit und lavirende Unlauterkeit b) hineinkommt, indem man bald die Seitenthür zur Vorderthür bald diese zu jener macht. Man wendet vielleicht ein, die Taufe sey ein Mysterium; ja wol ist ihr Wesen, die Wiedergeburt, d. h. der Untergang und die Auferstehung des Fleisches, ein Ge-

a) Was in dem Zusatz: tametsi per sese coelestis et inaestimabilis thesaurus esse negari non possit — das „per sese“ bedeute, dürfte schwer zu entwickeln seyn.

b) Es kommt auch nicht selten vor, daß Kindern solcher Eltern, welche gerade „nichts aus der Taufe machen“ wollen, sey es aus Armuth oder aus Bequemlichkeit, — die Nothtaufe gegeben wird, obgleich keine Lebensgefahr vorhanden ist. Welcher Geistliche vermag sich stets von dem Zustande des Kindes zu überzeugen, wenn die Hebammen mit den Eltern einverstanden sind; ist dann nicht die Nothtaufe als solche eine Lüge?

heimniß! wie kommen wir aber dazu, eine Umwandlung des neugebornen Kindleins in jenem Leben annehmen und durch den für das Kind ganz äußerlichen Taufakt bewirken zu wollen, wenn das Kind aus dem Bereiche der Gemeinde Christi auf Erden scheidet. Die symbolische Handlung bezieht sich nicht sowol auf die Erbsünde als vielmehr auf die zurechnungsfähige wirkliche Sünde, welche zwar nicht ohne die Erbsünde, aber etwas ist, was in Reue empfunden und in Buße durch Gnade getilgt wird. Die Erbsünde dagegen, welche dem neugebornen Kinde (als eine nicht zur ursprünglichen menschlichen Natur gehörige, anetschaffene, sondern hinzugekommene Anlage) anklebt, hat noch gar nichts mit Reue und Buße zu schaffen, weil der Neugeborne noch in keine Sünde gewilligt oder etwas gethan wider Gottes Gebote, nicht einmal einer Neigung zum Bösen im Innern Raum gegeben hat ^{a)}, und niemand gibt uns das Recht, zu glauben, das neugeborne und als solches sterbende Kind werde nach dem Tode eben so durch Buße zur Gnade gelangen, als wenn es hier in der Welt einerseits und im Schooße der Kirche Christi andererseits sich entwickelte. Wird es jenseits glauben geben oder schauen? und wenn nicht jenes, sondern dieses, wie sollen wir dann die Worte: wer aber nicht glaubt, der wird verdammet werden, auf das sterbende Kindlein deuten? Allerdings, wer hier glaubt und getauft (in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen) wird, der wird selig hier und dort, denn er hat mit dem Glauben das ewige Leben; und wer nicht glaubt, also auch nicht zu Gemeinschaft der mündigen Christen gelangt, welche Gemeinschaft in ihrem Anfange durch die Taufe bezeichnet und mehr als bezeichnet wird, der bleibt wenigstens so lange verdammt zum geistigen Tode, ausgeschlossen von der seligen Gemeinschaft; — was aber jenseits

a) Wodurch erst die Erbsünde zur wirklichen Sünde wird.

seyn wird, auf welche Weise dort der Vater bewirken wird, daß dem Sohne zu Theil werde alle Gewalt im Himmel und auf Erden, damit er ohne Einschränkung die Welt erlöse, das wissen wir nicht, und es wäre in der That eine sonderbare Arroganz, dahinein wirken zu wollen durch den mittelst einer Schnelltaufe von Seiten der Mündigen ausgebräuteten Glauben, wozu wir gar keine Anweisung haben von Christo oder einem Apostel. Und wollte jemand den Zuruf: laßet die Kindlein zu mir kommen! allegorisch auf das Sterben derselben deuten, so läge doch darin immer noch nicht der Befehl, sie zu taufen. Liegt das nun citra sidem, und nützt es also nichts, so muß es schaden, und schadet wirklich, indem es die Vorstellung von der Taufe verwirrt, und den actus ministerialis mit jener Laien-Taufe zusammen herabwürdigen macht, da wir doch allen falschen Schein möglichst meiden sollen.

Unser Bedünken wäre nun die Kirche, vom Geiste der Wahrheit getrieben, ihrem Haupte schuldig, zu erklären, daß die Nothtaufe keine Taufe nach dem Sinne der Einsetzung Christi sey, und diese Erklärung würde dadurch faktisch, wenn bei der Nothtaufe die symbolische Handlung mit dem eben so wenn nicht noch mehr unpassenden Einsetzungsworte hinwegfiel und nur das Gebet und der Segen der Kirche, etwa noch die Bezeichnung mit dem Kreuze, angewendet würde. Der Geistliche und die Zeugen wären die Repräsentanten der Kirche, welche sich, dafern es ihr Nicht vergönnt seyn soll, dem in Lebensgefahr schwebenden Kinde die Liebe zu erweisen, welche in dem *μαθητεύειν* besteht, in den Willen des Vaters ergibt, und diese Ergebung mit dem segnenden Glauben darstellt, daß auch das dem Himmel zu empfehlende Kind mit eingeschlossen sey in die große Verheißung: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden!“ wobei es im Wesentlichen einerlei seyn müßte, ob das Kindlein noch lebte oder schon verschieden wäre; es bliebe ja immer die Hauptsache:

„die Kirche empfiehlt fürbittend das Kind dem Vater in Christo, hoffend, daß auch ohne die in der Kirche nach Anweisung des Evangeliums hier auf Erden, nachdem wir in die Sünde gewilligt haben und von ihr übermannt worden sind, zu vollziehende Ordnung des Heils die Kindesseele selig werde bis zu dem Grade der Reinheit und Fülle, nach welchem wir uns immer noch sehnen, wenn wir auch schon des Geistes Erstlinge haben.“ Röm. 8, 23. — Die einzige symbolische Handlung hierbei dürfte, wie gesagt, die Bezeichnung des Kindes mit dem Kreuze seyn, denn die Kirche des gekreuzigten Erlösers und Versöhners ist es, die auch sonst das Heil in Christo durch dieses Zeichen also andeutet, daß in diesem Zeichen alles enthalten ist, was der christgläubige Geist von heiliger Seligkeit zu ahnen vermag. — Hiermit könnte auch namentlich die des Trostes bedürftige Mutter völlig zufrieden seyn, zumal wenn in dem Gebete noch besonders auf sie Rücksicht genommen, oder das, was die Observanz in dieser Beziehung mit sich bringt, beibehalten würde. — Freilich wäre dann dieß, was an die Stelle der Nothtaufe käme, kein Sakrament^{a)}, auch fiel der Begriff der Noth hinweg, weil es eben so gut geschehen könnte, ja vielleicht noch besser, wenn das Kind auch schon gestorben wäre, nur würde der Akt, wenn er von keinem Priester im Beiseyn von Zeugen als Repräsentanten der Gemeinde oder als Ergänzung der Repräsentation der Kirche vollzogen werden sollte, keine kirchliche, sondern eine häusliche Handlung seyn, womit jedoch nicht behauptet ist, daß ein Akt nothwendig müsse im Kirchengebäude vollzogen werden, um ein kirchlicher zu seyn, wiewol wir natürlich die kirchlichen Handlungen lieber in der Kirche als im Hause vornehmen.

So würde das durch die Nothtaufen verdunkelte Wesen der christlichen Taufe faktisch mehr ans Licht treten,

a) Cf. Augustin.: *accedat verbum ad elementum, et fit sacramentum.*

man würde erregt werden, darüber nachzudenken und die größere Heiligachtung dieses Sacraments wäre von unabherrschbaren erfreulichen Folgen. Die Macht aber, solches anzuordnen, hat unstreitig die das Kirchenregiment repräsentirende Behörde, denn die Verfügung wäre schriftmäßig und würde sich der Uebereinstimmung der evangelischen Fakultäten versichern können. Ja die Behörde hätte vermöge der mit solcher Uebereinstimmung verbundenen eignen Ueberzeugung von der Unangemessenheit der Nothtaufe zu dem Klaren und Bestimmten in den Einsetzungsworten Christi, (von dessen Eignem der Geist der Kirche alles nimmt, Joh. 16, 13—15.) sogar die Pflicht, das Unangemessene hinwegzuräumen. Und dieß könnte vielleicht auf folgende Weise geschehen: Den Predigern, Küstern und Hebeammen würde die Vollziehung der Schnelltaufen untersagt, dagegen dem Klerus die oben beschriebene Feierlichkeit statt der Nothtaufe an Kindern solcher Eltern zu verrichten erlaubt, welche etwa mit der öffentlichen kirchlichen Fürbitte und Dankagung bei dem Gemeindegottesdienste nicht zufrieden wären. Wer aber auf die sogenannte Nothtaufe durchaus bestände, könnte sie selbst verrichten oder durch Angehörige und Freunde nach wie vor (nur mit Ausnahme der obengenannten Personen, denen die Vollziehung untersagt wäre) verrichten lassen; würde nur weder im öffentlichen Gottesdienste noch für das Kirchenbuch Notiz davon genommen, sondern ließe man diese Sache als eine häusliche, privative Angelegenheit auf sich beruhen, so würde sie wahrscheinlich bald gänzlich aus dem Bereiche der evangelischen Kirche verschwinden.

3.

Einige Bemerkungen zu den Worten:

Αυδαλὸν τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος Luc. 3, 1.

mit Rücksicht auf die Bemerkungen des Herrn

Dr. Schnedenburger über diese Stelle in den
theologischen Studien J. 1833. S. 4.

p. 1056 — 1066.

Von

M. Süskind,
Dialonus in Ludwigsburg.

Herr Dialonus Dr. Schnedenburger hebt seine Bemerkungen zu obgenannter Stelle fast mit denselben Worten, wie Dr. Paulus im Jahre 1800 zu eben dieser Stelle, an: „ein Lysanias, der im 15ten Jahre des Tiberius über Abilene geherrscht hätte, kommt in der Geschichte nicht vor.“ Daraus nun, daß Josephus nur den schon von Kleopatra ermordeten Lysanias zu kennen scheine, folge in Beziehung auf die bei Lukas sich vorfindende Notiz entweder, daß Lukas einen chronologischen Fehler begangen habe, oder daß aus ihm die Geschichte jener Zeit zu ergänzen und ein zweiter jüngerer Lysanias zu statuiren sey, oder daß man *τετραρχοῦντος* streiche und *Αυδαλὸν τῆς Ἀβιληνῆς* noch von dem ersten *τετραρχοῦντος* abhängig mache. Herr Schnedenburger stimmt für die dritte Ansicht, und sucht zu Empfehlung derselben die zweite zu widerlegen. Er berücksichtigt dabei vorzüglich das, was mein sel. Vater für diese Ansicht in zwei akademischen Disputationen in den Jahren 1802 und 1804 „*Symbolae ad illustranda quaedam evangeliorum loca*“ — wieder abge-

druckt in den nach seinem Tode herausgegebenen Vermischten Aufsätzen, Stuttgart, 1831. p. 15 — 23. 93 — 99. — vorgetragen hat. Ich glaube, daß diese Ansicht, auch nach dem, was Herr Schneckenburger gegen sie vorgetragen hat, noch immer gute Gründe für sich hat, und lege daher folgende Bemerkungen vor.

I.

Was ist unter *μοῖρα* oder *οἶκος τοῦ Ζηνοδάγου* zu verstehen?

Zenoborus wird als Besitzer einer Eparchie genannt, zu welcher gehörte ein Theil von Trachonitis, Batanäa und Auranitis (Joseph. Archaeol. 15, 13. edit. Basil. 1544. p. 479.); ferner ein Landstrich zwischen Trachonitis und Galiläa, nemlich Ulatha, Pania und die Umgegend (Arch. 15, 13. p. 481.). Was unter der *περικὴ χώρα* zu verstehen sey, gibt Josephus an Bell. Iud. 2, 9. p. 726. *μικρὴ τιμὴ τοῦ Ζήνωνος οἴκου τὰ περὶ Ἰάμνιαν*: es ist das Gebiet von Jamnia ^{a)}, das sich an die Landschaft Pania anreihet. Außerdem hatte er nach der Ermordung des Lysanias durch Kleopatra die demselben zugehörige Landschaft Abilene gepachtet (*οἶκος Αυσανίου*). Das zuerst genannte Stück seiner Eparchie — einen Theil von Trachonitis, Batanäa und Auranitis verlor Zenodor an Herodes I. aus dem von Josephus Arch. 15, 13. p. 479. angegebenen Grunde. Nur von den ihm übrig gebliebenen wirklichen Besitzungen — nämlich Ulatha, Pania und dem Gebiete von Jamnia kommt erwiesenermaßen der Ausdruck *μοῖρα* oder *οἶκος Ζηνοδάγου* vor. Nun aber entsteht die Frage: kann nicht Abilene unter den zuletzt genannten Gebietstheilen

a) Es kann keine Schwierigkeit machen, daß Josephus Jamnia unter die obergaliläischen Städte zählt, da ja bekannt ist, wie die Bestimmung der galiläischen Grenzen immer schwankte.

des Zenodor, etwa unter Panias (Stud. p. 1059.), begriffen seyn? Allein es ist 1) auffallend, daß in allen den Stellen, wo das, was *μοῖρα* oder *οἶκος Ζηνοδώρου* heißt, specificirt wird, nirgends Abilene aufgeführt wird.

2) Was Panias insbesondere betrifft, so ist schlechterdings nicht einzusehen, wie daraus, daß Abilene zuweilen unter Chalkis besaßt wird — mit welchem es zusammen eine größere Landschaft, Chalkidene, notorisch ausmachte — das Recht gezogen werden will, Abilene auch einmal unter einer beliebigen andern Landschaft, etwa Panias, zu besaßen. Die Lage von Abilene und Panias läßt dieß — auch abgesehen von der eben berührten Willkürlichkeit — durchaus nicht zu.

3) Nachdem Zenodor erstmals einen bedeutenden Theil seiner Eparchie verloren hatte, blieb ihm noch a) das, was *μοῖρα* oder *οἶκος Ζηνοδώρου* heißt (Ioseph. Arch. 15, 13. p. 481. B. I. 2, 9. p. 726.), b) Abilene des Eysanias, das er gepachtet hatte (*ἐμμεσίωτο τὸν οἶκον τοῦ Ἀυσανίου*, Arch. 15, 13. p. 479.). Es ist also wohl zu unterscheiden zwischen dem, was Eigenthum des Zenodorus, *οἶκος τοῦ Ζηνοδώρου* a) war, und dem, wovon er die Nutznießung bezahlen mußte einem Andern, dessen Eigenthum dieses war. Es wäre eine unverzeihliche Ungenauigkeit, eine Verwirrung des wahren Bestands der Sache, wenn der Geschichtschreiber den Ausdruck *οἶκος τοῦ Ζηνοδώρου* bloß für übergetragen von *οἶκος τοῦ Ἀυσανίου* hätte halten wollen. (Stud. p. 1061.), ohne daß er auf irgend eine Weise dieß angedeutet hätte. Abilene ist demnach nicht unter den sonstigen, besonders genannten Besitzungen des Zenodor begriffen, es gehörte nicht zu dem, was *οἶκος Ζηνοδώρου* heißt.

a) Der an sich ungenauere Ausdruck *μοῖρα* wird nach den gangbaren Gesetzen der Auslegung durch den genaueren *οἶκος* näher bestimmt.

II.

War Herodes I. oder Philippus im Besitze
von Abilene?

Ist das unter Nr. I. Gesagte richtig, so folgt von selbst, daß weder Herodes I. noch Philippus im Besitze von Abilene seyn konnte. Dieß Resultat ist aber in Beziehung auf etliche Stellen noch näher zu beleuchten.

Zu der Stelle Ioseph. Arch. 15, 13. p. 487. bemerke ich Folgendes. Sie lautet: ὁ Ζηνόδορος — ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας ἐκλείπει τὸν βλοῦν. Καῖσαρ δὲ καὶ τὴν τοῦτου μοῖραν οὐκ ὀλίγην οὖσαν Ἡρώδῃ δίδωσι, ἣ μεταξὺ τοῦ Τράχωνος καὶ τῆς Γαλιλαίας ἦν, οὐλάσαν καὶ Πανιάδα καὶ τὴν περὶ χῶραν. Wenn Stud. p. 1058. gesagt wird: „offenbar ist μοῖρα der dem Zenodor nach der ersten Länderverminderung noch übrig gebliebene Theil seiner Besitzungen, welchen jetzt auch Herodes erhält, und welcher durch das Relativum ἣ — nur geographisch bestimmt, nicht von einem andern etwa dem Herodes vorenthaltenen Theil unterschieden werden soll:“ so frage ich: wird nicht jeder Unbefangene die Worte so verstehen, daß hier das, was μοῖρα heißt, beschrieben und durch ἣ die eben hier genannten Gebietsheile, mit Ausschluß jedes andern Gebietsheiles, angegeben werden sollen — und wird nicht die angeschuldigte unnatürliche Spitzfindigkeit sich eben auf Seiten der (Stud. p. 1058.) gegebenen Erklärung finden?

Ueber die Bedeutung von μοῖρα aber ist das unter Nr. I. Bemerkte zu vergleichen. Wenn außerdem gefordert wird, Iosephus hätte es hier bemerken müssen, wenn ein Theil des Zenodor'schen Gebiets dem Herodes entzogen geblieben wäre: so war es vielmehr sehr natürlich, daß Iosephus hier nicht bemerkte, Herodes habe Abilene nicht mit erhalten; denn Iosephus will in dieser Stelle angeben, was Herodes von dem noch übrigen Eigenthume des Zenodor (τοῦτου μοῖρα) bekommen habe; Abilene aber war ja nicht Eigenthum des Zeno-

vor: Augustus konnte es also auch nicht als Eigenthum des Zenodor verschenken. Dagegen kann man zuversichtlich annehmen, daß, wenn Augustus hier zu Gunsten des Herodes darüber verfügt hätte, Josephus es sicher angegeben hätte, eben weil es sich nicht von selbst verstand, daß es mit Zenodor's Eigenthum an ihn übergehen konnte. Arch. 17, 13. p. 543. bestätigt Augustus nach Herodis Testament als Antheil des Philippus Βαταναία σὺν Τραχωνιτιδι καὶ Αὐρανίτις σὺν τινὶ μέρει οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου λεγόμενον. Was unter μέρος οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου zu verstehen, sagt das Testament selbst Arch. 17, 10. p. 532. τὴν τε Γαυλωνίτιν ^{a)} καὶ Τραχωνίτιν καὶ Βαταναίαν καὶ Πανιάδα Φιλίππῳ: nach dem klaren Buchstaben ist hier wieder Abilene ausgeschlossen, und man ist keineswegs berechtigt, mit Stud. p. 1060. Abilene unter dem μέρος οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου zu verstehen. Gegen die Argumentation p. 1060. 61. läßt sich Folgendes einwenden: 1) in der Parallelstelle Bell. Iud. 2, 9. p. 726. ist das Gebiet des Philippus nicht weniger genau angegeben, als Arch. 17, 13. p. 543., denn die erstere Stelle lautet: τὸ δὲ λοιπὸν ἡμῖν (nachdem Augustus die erste Hälfte von dem, was Herodes inne gehabt, dem Archelaus zugetheilt hatte) διελὼν εἰς δύο τετραρχίας δυνὼν ἑτέροις παισὶν Ἡρώδου δίδωσι. Τὴν μὲν Φιλίππῳ, τὴν δὲ Ἀντίπα, τῷ πρὸς Ἀρχέλαον ἀμφισβητοῦντι περὶ τῆς βασιλείας. Ἐγένετο δὲ ὑπὸ τούτῳ μὲν ἢ τε Περαιά καὶ Γαλιλαία, πρόσδοτος διακοσίων ταλάντων, Βαταναία δὲ καὶ Τράχων, Αὐρανίτις τε καὶ μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἴκου τὰ περὶ Ἰάμνιαν, πρόσδοτον ἔχοντα ταλάντων ἑκατὸν, ὑπὸ Φιλίππῳ τέτακτο — nach der Basler Ausgabe von 1544 und der lateinischen Uebersetzung bei Sigmund Feyerabendt. Frankfurt 1580. Als Philippi Antheil wird auch hier außer den μέρη und Batanaäa ausdrücklich auch

a) Gaulonitis = Auranitis, s. Vermischte Aufsätze p. 96.

Trachonitis und Auranitis angegeben. 2) Die Unterscheidung zwischen den dem Zenodor eigenthümlich zugehörigen Ländern und den gemietheten Besitzungen des Pysanias steht weder mit Bell. Iud. 1, 15, p. 693. (1, 20, 4.) noch mit Arch. 17, 13. p. 543. im Widerspruche (Stud. p. 1060. 61. a.). Denn die Stelle Bell. Iud. 1, 15. erhält ihre nähere Bestimmung aus Arch. 15, 13. p. 479. In ersterer Stelle heißt es: *Ζηνόδαρος, ὁ τὸν Λυσανίου μεμισθωμένος οἶκον, οὐ διέλειπεν ἐπαφείς τοὺς ἐκ τοῦ Τράχωνος ληστὰς Λαμασκηνοῖς* — Arch. 15, 13. *Ζηνόδαρος τις ἐμεμισθωτο τὸν οἶκον τοῦ Λυσανίου. Τούτῳ τὰ μὲν κατὰ τὰς προσόδους οὐκ ἤρκει· ληστῆρια δὲ ἔχων ἐν τῷ Τράχωνι πλείω τὴν πρόσοδον ἔφερον*: hier wird nun der Grund angegeben, warum Zenodor zu den trachonitischen Räubern hielt: die Einkünfte aus seinen übrigen Gebietstheilen (l. c. *χώραν* sc. τοῦ Ζηνοδώρου — τὸν τε Τράχωνα καὶ Βατανάαν καὶ Αὐρανίτιν) reichten nicht zu, um namentlich auch die Pachtsumme für das Pysanische Gebiet aufzubringen. Es ist also nach diesen Stellen Abilene unter denjenigen Besitzungen Zenodor's, die damals an Herodes kamen, nicht begriffen.

Was sodann den Widerspruch betrifft, der nach Arch. 17, 13. darin liegen soll, daß Batanäa, welches Zenodor eigenthümlich besessen haben soll, von dem οἶκος Ζηνοδώρου ausgeschlossen wurde: so ist zu bemerken, daß nach den unter Nr. I. genannten Stellen Batanäa sammt Trachonitis und Auranitis von dem, was in eigentlichem Sinne οἶκος Ζηνοδώρου heißt, unterschieden wird, so daß Ullatha, Paniaß und die Umgegend die angestammte Besitzung Zenodor's (οἶκος sensu proprio) wäre, Batanäa ic. aber er als einen Zuwachs auf irgend eine Art erworben hätte (vgl. Vermischte Aufsätze p. 20. Not.) — und es nun keinen Anstand hat, zwischen den wirklichen (angestammten und erworbenen) Besitzungen Zenodor's

und dem gemiethten Besitze der Eysanischen Herrschaft zu unterscheiden.

3) Der Grund für die Behauptung, daß Abilene zu den Ländereien des Philippus habe gehören müssen, der (Stud. p. 1061.) von geographischen Verhältnissen genommen ist, ist bloß ein imaginärer, und hat ganz keinen Werth, weil das Zeugniß der Geschichte widerspricht. Abilene konnte mit den Ländereien, die dem Philippus zugetheilt wurden, nie in unmittelbarem Zusammenhange stehen, weil Damascus und das Gebirge dazwischen lagen; und daraus, daß Abilene nachher dem Agrippa — ausdrücklich — zugetheilt wurde, kann doch kein Schluß für Philippus gezogen werden.

In Beziehung auf Arch. 18, 6. p. 555. (18, 4.) τὸς καὶ Φίλιππος τελευτᾷ τὸν βίον — ἡγησάμενος δὲ αὐτὸς ἐκτὰ καὶ τριάκοντα τῆς Τραχωνιτιδος καὶ Γαυλονιτιδος καὶ τοῦ Βατανάων ἔθνους heißt es p. 1061.: „diese Stelle sey ganz ohne Belang, denn hier übergehe Josephus entschieden etwas, nämlich jenen Theil des Hauses Zenodori, wie wir denn schon bemerkt haben, daß er nicht überall genau schematisirt.“ Allerdings nennt Josephus hier nur Trachonitis, Gaulonitis und Batanäa, aber es war hier nicht der Ort alle Gebietstheile des Philippus diplomatisch genau aufzuzählen, die ja aus dem Vorhergehenden genugsam bekannt waren; er nennt hier nur die größeren Provinzen. Uebrigens beweist Arch. 18, 3. p. 549. Φίλιππος δὲ Πανεάδα, τὴν πρὸς ταῖς πηγαῖς τοῦ Ἰορδάνου, κατασκευάσας ὀνομάζει Καισάρειαν, daß Josephus nicht vergessen hatte, daß Philippus auch im Besitze von Panias gewesen.

Zu der Stelle Arch. 18, 8. p. 565. (18, 6.) Γάρος Ἀργολικαν βασιλέα καθίστησιν τῆς Φίλιππον τετραρχίας, διοργανάμενος αὐτῷ καὶ τὴν Αυσανίου τετραρχίαν — heißt es Stud. p. 1062. „ungeachtet für sich betrachtet diese Stelle nicht nothwendig das Eysanische Gebiet von den

Besitzungen des Philippus ausschließen muß, sondern möglicher Weise sagen könnte: Caligula habe dem Agrippa das ganze Gebiet des Philippus gegeben, selbst auch die darunter begriffene Tetrarchie des Lysanias (aber diesen, den Worten ganz fremden Sinn wird niemand in den Worten finden, außer wer ihn in dieselben hineinträgt): so will doch sicher Josephus nicht dieß sagen, sondern etwa — Agrippa habe das gesammte Gebiet des Lysanias bekommen, außer dem Theile, der schon zu Philippi Tetrarchie gehört hatte, und der auch Arch. 18, 4, 6. (18, 6. p. 555.) übergangen wird, oder — Josephus vergaß eben, daß Philippus das Lysanische ebenfalls besessen hatte." Was die erstere Auslegung betrifft: Agrippa habe das gesammte Gebiet des Lysanias bekommen u., so ist die Willkür dieser Deutung zu auffallend, als daß sie sich nicht von selbst widerlegte: es wird hier die Lysanische Tetrarchie zur Hauptsache der Schenkung gemacht und in *Τετραρχία Λυσανίου* etwas hineingelegt, was nach den klaren Worten des Geschichtschreibers in dieser Stelle gar nicht hineingelegt werden kann; denn des Philippus Tetrarchie soll Agrippa bekommen haben, und als Zugabe dazu (καὶ) Lysanias Tetrarchie. Die letztere Annahme: Josephus vergaß u. ist eine Art von Eingeständniß, daß in der Stelle, nach den Worten und dem Sinne des Geschichtschreibers das Lysanische von der Philippischen Tetrarchie auszuschließen sey. Aber um dieses unwillkommene Ergebniß mit dem bereits acceptirten Resultat in Einklang zu bringen, wird offenbar die unglücklichste, allen Auslegungsgelesen widerstrebende Conjectur gewagt: „Josephus vergaß eben!!“ Das, was Josephus vergessen haben soll, nämlich, daß schon Philippus das Lysanische besessen habe, ist durchaus nicht erwiesen, sondern bloß conjecturirt und es ist daher die größte Ungerechtigkeit gegen den Geschichtschreiber, zu verlangen, er hätte von etwas reden sollen, wovon er gar nicht wissen konnte, daß es sich so verhalte,

bevor man ihm gesagt hätte, daß es sich so verhalten müsse.

In der Stelle Arch. 19, 4. p. 598. Κλαύδιος διάγραμμα προὔτιδει, τὴν τε ἀρχὴν Ἀγρίππα βεβαιῶν, ἣν ὁ Γάιος παρέσχε. Προσθήκην δὲ αὐτῷ ποιεῖται πᾶσαν τὴν ὑπὸ Ἡρώδου βασιλευθεύσαν (ὃς ἦν πάππος αὐτοῦ) Ἰουδαίαν καὶ Σαμάρειαν. Καὶ ταῦτα μὲν ὥς ὀφειλόμενα τῇ οὐκειότητι τοῦ γένους ἀπεδίδον. Ἀβιλαν δὲ τὴν Ἀντανίου καὶ ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει ἐκ τῶν αὐτοῦ προσεῖλδαι — erhalten die Worte: τὴν τε ἀρχὴν Ἀγρίππα βεβαιῶν, ἣν ὁ Γάιος παρέσχε — ihr Verständniß aus Arch. 19, 7. p. 603. wo es heißt, Agrippa habe unter Caius vier Jahre regiert τῆς Φιλίππου μὲν τετραρχίας εἰς τριετίαν ἄρξας, τῷ τετάρτῳ δὲ καὶ τὴν Ἡρώδου προσεκληφώς (Arch. 18, 9. p. 567. Herodes war Tetrarch von Galiläa und Peräa). Hieraus geht hervor, daß Arch. 19, 4. unter ἀρχῇ, ἣν ὁ Γάιος παρέσχε, die Tetrarchie des Philippus und Herodes zu verstehen ist, mit Ausschluß von Abilene, das ja Arch. 19, 4. besonders aufgeführt ist. Josephus will also sagen: Agrippa habe von Claudius bekommen a) der Philippus Tetrarchie (ell. Arch. 18, 8.), nämlich Batanäa, Trachonitis, Auranitis und Panias (Arch. 17, 13.), b) Galiläa und Peräa (Arch. 19, 7.), c) Judäa und Samaria, d) Abilene.

Daß Abilene hier 19, 4. nicht schon unter der Schenkung des Caligula begriffen seyn könne, das geht hervor aus der offenbaren Beziehung des ταῦτα ὥς ὀφειλόμενα auf alles vorhergehende (Bermischte Aufsätze p. 96. not.), und aus der Unterscheidung von τὰ ὀφειλόμενα und τὰ ἐκ τῶν αὐτοῦ. Daß aber hier Abilene als besondere Schenkung von Claudius aufgeführt ist, unerachtet Agrippa es schon unter Caligula besaß — darf nicht befremden; denn diese Tetrarchen mußten sich ihre Besitzungen von jedem folgenden Imperator wieder aufs Neue verleihen lassen. Die Unterscheidung, die Josephus macht zwischen

zu haben. Diesem nach ist es schlechterdings nicht erlaubt, den Josephus von Judäa und Samaria als von Erbländern des Herodes reden zu lassen, und es kann von πατρία βασιλεία keine andere Erklärung gelten, als die, die mein Vater vorgetragen: illa, quam pater aut maiores (Agrippae) sive primitus sive posthac demum a Romanis acceptam possederant. — Vermischte Aufsätze p. 97. 98.

Auch soll p. 1063. Josephus sich hier eine falsche Länderabtheilung erlauben haben, indem er unter den weiteren Gnadengeschenken unverkennbar Provinzen aufführe, die schon zu dem gehörten, was er als mit Recht den Herodian gebührend voraussetzt. Daß aber die Worte προεδείξ — — Τραχ. κ. Ἀνναν. nicht so erklärt werden dürfen, liegt wieder in der Natur der Sache. Die ganze Fassung der Ausdrucksweise in dieser Stelle kommt offenbar daher, daß Josephus hier anzeigen wollte, Agrippa habe von Claudius das Alt-Jüdische sowohl, als das Nicht-Jüdische (ἑξωθεν) Territorium, in dessen (alt-jüdisch und nicht-jüdisch) Besitz seine Vorfahren (πατρία βασιλεία) gewesen, erhalten.

Auf diese Art harmonirt diese Stelle vollkommen mit Arch. 19, 4. und Josephus hat nichts verschuldet, um desswillen wir seine Glaubwürdigkeit in Zweifel ziehen müßten (Stud. p. 1064.).

Ungegründet ist endlich auch noch die Behauptung, Josephus spreche hier in panegyrischem Tone, um die Munificenz des Kaisers zu erhöhen; wo er aber nicht panegyrisch, sondern gewöhnlich prosaisch spreche, da begreife er auch wirklich die Gesamtheit der dem Agrippa geschenkten Länder unter dem Namen des durch Philippi Tod verlassenen Vierfürstenthums, B. I. 2, 9, 6. (2, 16. p. 731.) zähle also auch Abila zu des Philippos Besitzungen (Stud. 1064.). In dieser Stelle heißt es: Γάιος Καίσαρ τὸν Ἀγρίππαν τῆς Φιλίππου τετραρχίας (τεθνήκει γὰρ αὐτός) καθίστησι βασιλεία — wie möchte aber hieraus, wo Josephus

nur kurz berichtet, der Schluß gezogen werden, es sey das, was nach einer andern Stelle, Arch. 18, 8. p. 565., wo Josephus ausführlicher berichtet, Caligula dem Agrippa ausdrücklich zur Philippischen Tetrarchie dazu gab, irrigerweise so vorgestellt, und schon unter der Philippischen Tetrarchie begriffen? Von dem panegyrischen Tone aber, in dem Josephus B. I, 2, 18. (2, 11.) reden soll, ist in der That nichts zu finden.

Josephus erzählt hier von den guten Diensten, die Agrippa dem Claudius bei seiner Thronbesteigung geleistet (p. 733. συνέβη δὲ προσεπιδημοῦντα τὸν Ἀγρίππαν τὴν τε σύγκλητον καλοῦσαν εἰς συμβουλίαν πέμψαι καὶ Κλαύδιον ἐκ τῆς παρεμβολῆς, ὅπως, πρὸς αὐτοὺς δέοι, χρήσιμος αὐτῷ γένοιτο — p. 834. — εἰ μὴ προσδοραμὼν Ἀγρίππας αὐτῷ [Κλαυδίῳ] τὸ κινδύνευμα τῆς πράξεως ἐδήλωσεν, — ἀπολέσας δὲ οὓς τὸ κρατεῖν ἐστὶ περιόπτον, ἐρημίας ἔσοιτο βασιλεύς). Ihm vorzüglich hatte es Claudius zu danken, daß er den Aufstand der Soldaten unterdrücken und die Parteien vereinigen konnte. Darauf, heißt es, habe Claudius den Göttern geopfert — ἔξεισι σὺν αὐτοῖς αὐτίκα θύσων τῷ θεῷ τὰ περὶ τῆς ἡγεμονίας χαριστήρια, καὶ — τὸν Ἀγρίππαν εὐθὺς ἕως ἔδωρετο κ. τ. λ. In dem Tone, in dem Josephus die Veranlassung zu der Schenkung an Agrippa erzählt, ist nun einmal nichts panegyrisches. Eben so wenig läßt sich etwas davon in der Beschreibung der Schenkung selbst entdecken. Josephus gibt hier einfach, wie es seine Worte ausweisen, den Bestand der dem Agrippa geschenkten Gebietstheile. Daß er, um die Munificenz des Kaisers zu erhöhen, den Mund gar zu voll nehme und nicht genug Provinzen aufzählen könne, ist a) unwar — denn er übergeht hier die an einer andern Stelle (Arch. 19, 7.) besonders erwähnte Schenkung von Galiläa und Peräa; und b) inconsequent — denn ein andermal, wo er eine Provinz ausläßt, Arch. 18, 4. (Stud. S. 1061.) [18, 6. p. 555.] wird ihm dieß zum Vorwurfe gemacht.

III.

Aus dem Bisherigen erhellt zur Genüge, daß Abilene weder zu des Herodes noch des Philippus Gebiet gehörte. Nachdem jedoch der Verfasser durch willkürliche Schlüsse, deren Grundlosigkeit im Obigen nachgewiesen ist, Abilene dem Herodes vindizirt hat, fragt er noch p. 1059., ob es nach seinem Tode auf Philippus übergegangen, oder einem besondern Dynasten unterworfen worden. Letzteres verwirft er; denn es hätte 1) dieser Dynaste bei der Theilung des Herodischen Nachlasses auch wohl genannt werden und in der meist in jenen Gegenden spielenden Geschichte der Herodiaden auch irgend einmal auftreten müssen. Allein — diesen Nerus angenommen, so hätte ja auf keinen Fall Herodes Abilene einem fremden Dynasten zutheilen können; Abilene, wie die ganze übrige Besitzung des Herodes wäre eigentlich dem Kaiser anheim gefallen — wie denn auch die Söhne des Herodes sich ihren Antheil von Augustus Neue bestätigen lassen mußten. Wäre aber damals Abilene von Augustus einem andern Dynasten zugetheilt worden, so hatte Josephus nicht nöthig, es zu erwähnen, weil es seine Geschichte nicht betrafte, oder aus irgend einem andern Grunde. Daß aber der Dynaste von Abilene in der Geschichte der Herodiaden hätte auftreten müssen — dieß ist ein Postulat, dem die Geschichte entgegentritt mit dem einfachen Resultat: er ist nicht aufgetreten. Wo früher des Dynasten von Abilene oder Chalkis Erwähnung geschieht, wie Arch. 14, 5. 14, 13., da waren factische Anlässe dazu da. — 2) sey es gar nicht in den Verwaltungsmaximen Augustus bei jener Theilung gelegen gewesen, die Provinzen an neue Herren auszugeben. Daß aber unter den Cäsaren überhaupt in Absicht auf die Provinzen das Hauptaugenmerk darauf gerichtet war, wie viel sie eintrugen — ist bekannt. Es konnten aber hinsichtlich Abilene's auch besondere Umstände

vorwalten (z. B. Rechtsansprüche), weshalb es einem besondern Dynasten überlassen wurde.

Was wir nun von der Geschichte von Abilene, soweit sie hieher Bezug hat, aus Josephus wissen, ist Folgendes. Als Antonius, ungefähr 2 Jahre vor der Schlacht bei Actium, mit Kleopatra in Syrien war, war das Fürstenthum Abilene Eigenthum des Eysanias, der es nach dem einige Jahre vorher erfolgten Tode seines Vaters Ptolemäus von demselben geerbt hatte. Diesen Eysanias ließ Kleopatra unter dem Vorwande, er halte zu den Parthern (*Πάρθους αἰτιασάμενη τοῖς πράγμασιν ἐπάγειν*), ermorden, weil sie sein Fürstenthum für sich begehrte (*φύσει πλεονεξία χαλκουσα παρανομίας οὐδὲν ἔλιπε*, Arch. 15, 4. p. 460 — 61.). Sie gab nun dasselbe wahrscheinlich bald darauf, als sie wieder nach Aegypten zurückkehrte, dem Zenodor in Pacht. Nach Kleopatra's Tode, als Augustus Alleinherr geworden, wurde (wie auch Paulus Zufüge zur 1. Ausgabe des Commentars p. 158. bemerkt) ohne Zweifel dieser der Pachtherr. Zenodor blieb im Pachte von Abilene bis zu seinem Tode. Dieser erfolgte im 17. Regierungsjahre des Herodes (Arch. 15, 13. p. 480. 481.), 10 Jahre nach der Actischen Schlacht (H. Dr. Güssfeldt: Neuer Versuch über chronologische Standpunkte für die Apostelgeschichte und für das Leben Jesu in Bengels Archiv I. p. 209.).

Zenodor war also 12 Jahre im Besitze von Abilene gewesen. Nach dem Tode Zenodor's kann nun Abilene entweder zur Syrischen Provinz geschlagen, oder dem Eysanias, den Luc. 3, 1. erwähnt, überlassen worden seyn. Das letztere denke ich mir so: der von Kleopatra ermordete Eysanias hätte einen unmiündigen Sohn hinterlassen. Angenommen, dieser sey bei seines Vaters Tode 6 Jahre alt gewesen, so war er bei Zenodor's Tode 18 Jahre alt, und im 15. Regierungsjahre des Tiberius 67 Jahre alt; denn Herodis ann. 17 = ann. 10. post pugn. Act. Augu-

gar, die Reise Apg. 11, 30. und Apg. 15. sey eine und dieselbe, und ein Irrthum des Lukas hier mit im Spiele. Das Letztere fällt wohl von selbst weg, weil wir sonst auf alle und jede Autorität der Apostelgeschichte verzichten müßten; auch die Reise Apg. 18, 22. ist wohl nur aus Noth zu Hülfe genommen worden, weil man die vierzehn Jahre nicht anders unterzubringen wußte. So bleiben nur Apg. 11, 30. und Apg. 15. einander gegenüber. Ich kann zwar keine neuen entscheidenden Gründe für Apg. 11, 30. anführen, glaube aber, wenn die spätere Untersuchung über die Abfassungszeit des Galaterbriefes hinlänglich begründet erscheinen sollte, daß sie mit einem neuen entscheidenden Grund für die Annahme der Reise Apg. 11, 30. darboten würde. Man hat zudem dabei den Vortheil, daß, weil diese Reise nur kurz angebeutet ist, man sie leichter mit den Angaben der Reise Gal. Kap. 2. vereinigen kann, und nur die Umstände, die ihr vor- und nachgingen, ins Auge zu fassen und mit Gal. 2. in Uebereinstimmung zu bringen hat. *Κατὰ ἀποκάλυψιν* Gal. 2, 2. kann gar wohl für beide Reisen passen, weniger Gal. 2, 10. die Aufforderung, der Armen zu gedenken; denn diese ist mehr der Zeit der Hungersnoth Apg. 11, 28. angemessen, als der Zeit des Conventes, zumal wenn das *ἐσπούδασα* in der Bedeutung des plusquamperfecti genommen wird. Ferner war die Zusammenkunft Gal. 2, 1 f. *κατ' ἰδίαν*, hingegen die beim Convent öffentlich, Apg. 15, 4. 6. 12. 22., und, was wohl zu bemerken ist, Johannes war dabei gar nicht gegenwärtig, wohl aber Gal. 2, 9. Auch der Gegenstand der Verathung ist in Gal. 2. und Apg. 15. nicht derselbe. Oder es müßte denn seyn, daß Paulus in Gal. nur das, was in einer Privatzusammenkunft ausgemacht worden war, mittheilen würde, hingegen von den öffentlichen Beschlüssen nichts. Dieses aber geht wohl nicht an, wenn wir Gal. 2. und Apg. 15. näher vergleichen. Früher war die Ansicht unter den Aposteln beinahe allgemein, daß das Evangelium nur

für die Juden bestimmt sey. Paulus gelangte zuerst zu der freieren Ansicht, daß auch die Heiden an den Segnungen desselben Theil nehmen sollten, und wahrscheinlich dieses brachte ihn schon bei seinem ersten Aufenthalte in Jerusalem in Streit mit den Hellenisten. Apg. 9, 29. 22, 21. bei seinem zweiten Aufenthalte in dieser Stadt Gal. Kap. 2. wird nun von Paulus Rechenschaft abgelegt über seine Art und Weise der Verkündigung des Evangeliums, und dann der Beschluß gefaßt, Paulus solle das Evangelium unter den Heiden verkündigen, die andern Apostel aber unter den Juden. Gal. 2, 9. bei seinem dritten Aufenthalte in Jerusalem Apg. 15. ist das Factum der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden schon längst vorhanden, nur sollen die feindseligen Berührungen zwischen Juden- und Heidenchristen, die schon mehrere Male eingetreten waren, möglichst vermieden werden, und zwar so, daß die Heidenchristen in etwas an sich Indifferentem den Forderungen der Judenchristen nachgeben. Noch mehr aber gewinnt die Annahme der Identität der Reise Apg. 11, 30. mit der Gal. 2, 1—10. an Wahrscheinlichkeit, wenn wir den Zusammenhang der Reise im Galaterbriefe und den Grund, warum er sie anführt, betrachten. Es ist nämlich der Hauptzweck des Apostels im Anfange des Galaterbriefes, seine apostolische Autorität zu vertheidigen, und die Unabhängigkeit seiner Lehre, daß er dieselbe nämlich, wie die andern Apostel, von Christo selbst erhalten. Daher hält er es für nöthig, alle die Berührungen, die er mit den Aposteln hatte, anzuführen und zu zeigen, daß er bei diesen Anlässen durchaus nichts an seiner Lehre geändert, sondern sich immer gleich und also unabhängig gewesen sey. Daher zählt er die Reisen auf, die er nach Jerusalem gemacht, wo sich die Ersten der Apostel befanden, und zeigt, daß er nicht gleich nach seiner Bekehrung in diese Stadt gegangen, sondern erst nach drei Jahren; er habe sich aber dort so kurze Zeit aufgehalten, daß von einer Belehrung

durch die Apostel nicht die Rede seyn könne. Nun fährt er fort Kap. 2.: dann ging ich nach Verlauf von vierzehn Jahren wieder nach Jerusalem, wo das *ἔπειτα* auf *ἔπειτα* Kap. 1, 18. zurückgeht, und daher wohl die vierzehn Jahre nicht von der Befehrung an zu rechnen sind, sondern von der ersten Reise nach Jerusalem. Wer, der ganz unbefangenen diese Stelle liest, muß nicht das *πάλιν* hier in der Bedeutung „zum zweiten Male“ nehmen? ungeachtet ich damit keineswegs behaupten will, *πάλιν* heiße allenthalben „zum zweiten Male“, aber hier erfordert es der Zusammenhang durchaus. Auch in diesem Briefe kommt es noch mehrere Male in dieser Bedeutung vor, cf. 1, 9. 4, 19. Und so müssen wir annehmen, diese Reise Gal. 2, 1 f. habe durchaus auf die 1, 18. gefolgt, und es sey keine andere dazwischen getreten, denn sonst hätte ja der Apostel ganz gegen seinen Zweck gehandelt, und durch sein Stillschweigen Verdacht eingeflößt, den er hier gerade am wenigsten erwecken wollte. Auch der Ausdruck *διὰ δεξ. ἐτ.* deutet ausdrücklich an, daß nicht eine andere Reise zwischen der ersten und der Gal. 2. statt gefunden habe; die Reise Apg. 15. ist aber nach der Apostelgeschichte erst die dritte nach Jerusalem; und so führt uns denn auch dieses dazu, hier an die Reise Apg. 11, 30. zu denken. Auch das, was auf die Reise Gal. 2, 1—10. folgt, bestärkt uns in dieser Ansicht, die Unterredung des Paulus mit dem Petrus. Wir finden nämlich keinen schicklichen Zeitpunkt für dieselbe, wenn die Reise Gal. 2, 1—10. die Apg. 15. ist, es sey denn, wie man gewöhnlich annimmt, Apg. 18, 22. Aber da wäre denn doch das Benehmen des Petrus nach seinen freisinnigen Aeußerungen beim Convent gar zu auffallend gewesen, und festzusetzen, die Unterredung des Paulus mit dem Petrus sey der Zeit nach vor der Reise zum Convent gewesen, wäre eine Umstellung der Begebenheiten, die gerade hier der Absicht des Paulus, möglichst genau zu verfahren, ganz zuwider laufen würde. Es folgen nun noch

die Stellen Gal. 2, 1—10. zu betrachten, die gegen die Annahme, daß Apg. 11, 30. und Gal. 2. dieselbe Reise sey, zu sprechen scheinen. Zuerst B. 2. scheint darauf zu deuten, daß Paulus schon das Evangelium unter den Heiden verkündigt, also schon eine Missionsreise gemacht habe. Das war freilich nach dem, was wir wissen, zu dieser Zeit noch nicht geschehen, dennoch konnte er gar wohl sich so äußern, wenn er seinen Aufenthalt in Damascus, Arabien, Cilicien, Syrien im Auge hatte, da er ja in Tarsus und Antiochien längere Zeit verweilte, und wohl hauptsächlich unter den Heiden wirkte, da zudem schon sieben Jahre seit seiner Bekehrung verfloßen waren, und er dieselben gewiß nicht unthätig zubrachte, besonders nach der Erleuchtung, die ihm bei seinem ersten Aufenthalte in Jerusalem Apg. 22, 21. zu Theil geworden. So konnte er gar wohl als Apostel durch Thatsachen sich zu Forderungen berechtigt fühlen, wenn er auch noch keine größere Bekehrungsreise unter den Heiden unternommen. Man sagt ferner: Barnabas scheine den Vorrang gehabt zu haben Apg. 11, 30. 12, 25. 13, 1., hingegen im Galaterbr. nicht. Dagegen läßt sich aber Apg. 15, 12. und besonders B. 25. anführen, wo Barnabas auch den Vorrang zu haben scheint, in demselben Kap. B. 2. und 22. dann freilich wieder nicht; woraus man aber sehen kann, daß auf dieses kein bedeutendes Gewicht zu legen ist; und überdies ist es wohl natürlich, daß Paulus in seinem Briefe hauptsächlich von sich spricht. Gerade aber die Absendung des Paulus mit Barnabas auf die erste Missionsreise unter die Heiden Apg. 13. konnte eine Folge der Unterredung in Jerusalem gewesen seyn, nach der ihm ja die Bekehrung der Heiden ausschließlich zugetheilt wurde Gal. 2, 9. Eine weitere Stelle, die gegen unsere Annahme zu sprechen scheint, findet sich B. 1., wo Titus als Mitbegleiter des Paulus genannt wird, woran Apg. 11, 30. nichts steht, wohl aber Apg. 15, 2. *τινὸς ἑλλήνου*. Indessen spielte Titus in alle Fälle nur eine un-

tergeordnete Rolle, und so muß uns diese Ungenauigkeit des Lukas oder des Referenten nicht anstößig seyn, da derselbe vielleicht diesen Umstand nicht mußte, auch die Verschiedenheit ganz unbedeutend ist. Schwieriger ist nun aber ein Widerspruch, der alles bisher Gesagte über den Haufen zu werfen droht, nämlich die *δεκατέσσαρα ἔτη* B. 1., denn diese Zahl will sich gar nicht in unsere Annahme fügen, da die Reise Apg. 11, 30. im Jahre 44 p. Chr. stattfand, also ungefähr 7 Jahre nach der Befehrung des Paulus, und 4 nach seiner ersten Reise nach Jerusalem. Wir müssen uns aber damit trösten, daß sie auch keineswegs mit der Reise Apg. 15. zu vereinigen ist. Denn diese würde so ungefähr ins Jahr 54 p. Chr. fallen; in diesem Jahre finden wir aber den Paulus an einem ganz andern Orte, man müßte denn die Befehrung des Paulus weiter als ins Jahr 37 hinaufsetzen z. B. ins Jahr 35, wie Winter; aber auch so ginge es immer bis ins Jahr 52. Wie kann man aber annehmen, daß Paulus für seine Reise von Jerusalem Gal. 2, 21. nach Cilicien und Syrien, und seine erste Missionsreise in Kleinasien Apg. 13, 14., selbst wenn sie bis nach Galatien ging, 14 Jahre gebraucht habe? Sein Eifer für die Ausbreitung des Christenthums war gewiß größer, als daß er so lange Zeit in diesem, in Vergleich mit seiner späteren Wirksamkeit, kleinen Raume sich bewegt hätte. Diese Rücksicht hat auch Rückert bewogen, die Reise Gal. 2, 1. ff. nach Apg. 18, 22. hinaus zu schieben, was jedoch aus Gründen, die sich aus dem bisher Gesagten leicht herleiten lassen, nicht angeht. Man muß daher im Interesse von beiden Parteien, und hauptsächlich auch im Interesse von Paulus selbst, und seinem Eifer für die Ausbreitung des Christenthums zu einer Conjectur seine Zuflucht nehmen, und statt *δεκατέσσαρα* lesen *τεσσάρων*. Nimmt man an, diese Zahl sey mit Buchstaben ausgedrückt worden, also vierzehn ιδ', so konnte das ι gar leicht aus dem vorhergehenden δια entstanden, und durch einen Miß-

griff des Abschreibers in den Text gekommen seyn, besonders wenn das α in $\delta\alpha$ nicht vollständig ausgeschrieben wurde; oder wurde die Zahl mit Worten bezeichnet, so konnte auch auf diese Art $\delta\alpha$ und $\delta\epsilon\alpha$ leicht durch einen Irrthum des Auges mit einander verwechselt, und das letztere in den Text aufgenommen worden seyn; auch durch einen Irrthum des Ohres läßt sich die Sache erklären, wenn man annehmen will, daß der Brief einem Abschreiber dictirt wurde. Auf die Stelle im *Chronicon paschale Alexandrinum*, Paris. ed. pag. 233. möchte ich nicht viel Gewicht legen, da die Berechnung des Verfassers doch nicht ganz klar zu seyn scheint. Daß aber die Lesart $\delta\epsilon\kappa\alpha\tau\omicron\sigma\sigma\acute{\alpha}\rho\omega\nu$ sich in allen Manuscript. vorfindet, rührt wohl mit davon her, daß man in den ältesten Zeiten die Reise Gal. 2. allgemein auf die Apg. 15. erwähnte bezog, und diese Zahl bei einer oberflächlichen Berechnung für diese Reise zu passen schien, besonders wenn man dabei von der Befehung des Paulus an rechnete, was aber, wie wir oben gesehen haben, wohl nicht angeht. Auch die Rücksicht auf 2 Kor. 12, 2., wo von einer $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$ vor 14 Jahren die Rede ist, konnte die Lesart $\delta\epsilon\kappa\alpha\tau\omicron\sigma\sigma\acute{\alpha}\rho\omega\nu$ begünstigt haben; aber gerade diese $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$ kann sich auf die $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\alpha\lambda.$ Gal. 2, 2. beziehen, und so würde diese Stelle vielmehr für unsere Annahme stimmen, da der zweite Brief an die Korinther sehr wahrscheinlich im Jahre 58 p. Chr. abgefaßt ist.

Nachdem nun alle Hindernisse aus dem Wege geräumt sind, dürfen wir wohl auch gegen das Zeugniß des Alterthums, das die Reise Apg. 11, 30., weil nur mit wenigen Worten angedeutet, nicht beachtete, für einmal wenigstens annehmen, die Reise Gal. 2, 1—10. sey diejenige Apg. 11, 30., die also nach Apg. 12. auf Ostern 44, also 4 Jahre nach der ersten Reise des Paulus nach Jerusalem, statt gefunden hätte; denn gleich nach Ostern war Petrus nicht mehr in Jerusalem. Auch die Stelle Gal. 2, 9. kann mittelbar dafür sprechen, indem hier Jakobus ohne nähere

tergeordnete Rolle
des Lukas oder
selbe vielleicht
scheidenheit
ein Widers
fen zu v
denn d
gen,
far
r

akobus Zebedäi s
ten Reise nar
n wir da
r Ber

von Lukas

2, 12. sich in Jerusa

en R. 13, 5. mit den Aposteln v.

an tritt die erste Missionsreise des Paulus ein, die
gg. 13, 14. erwähnt wird, nach Cyprien, Pamphilien, Pi
gien, Lykaonien und wahrscheinlich auch Galatien nach
Apg. 14, 6. Denn betrachten wir den Anfang von Kap. 14
näher, so fällt gleich auf, daß die sieben ersten Verse eigent
lich nur die Einleitung bilden zu dem Vorfall in Lystra,
der als Mittelpunkt der ganzen Erzählung dasteht, da auch
der Schluß des Kap. sich wieder mehr an's Allgemeine hält.
Der Erzähler beeilt sich, zu dem, was ihm die Hauptsache
ist, zu kommen, und so erscheint die Annahme nicht allzu
gewagt, daß Paulus auf dieser Reise bis nach Galatien
gekommen sey, daß aber der Erzähler dieß nicht genau
wußte, und daher nur *περὶ λωπος* schrieb, oder, weil ihm
dieß hier ganz Nebensache war, im Niederschreiben nicht
den rechten Ausdruck wählte. Unter *περὶ λωπος* kann man
freilich nicht Galatien verstehen; aber möglich war es im
merhin, daß sich die Reise bis nach Galatien ausdehnte.
Wir werden aber später noch Belege für die Reise nach
Galatien in diesem Zeitpunkte finden. Die Auskunft von
Paulus in Heidelberg, daß die Städte Lystra und Derbe
damals zu Galatien gezählt wurden, und der Brief an
die Galater in diese Gegend gerichtet sey, ist doch ziemlich
gewagt, zumal die Apostelgeschichte 14, 6. diese Städte zu
Lykaonien rechnet, und auch R. 16, 1. 6. dieselben und Ga
latien deutlich unterscheidet. Es muß uns aber gar nicht

die Stellen Gal. 2, 1—10. zu betrachten, die gegen die Annahme, daß Apg. 11, 30. und Gal. 2. dieselbe Reise sey, zu sprechen scheinen. Zuerst B. 2. scheint darauf zu deuten, daß Paulus schon das Evangelium unter den Heiden verkündigt, also schon eine Missionsreise gemacht habe. Das war freilich nach dem, was wir wissen, zu dieser Zeit noch nicht geschehen, dennoch konnte er gar wohl sich so äußern, wenn er seinen Aufenthalt in Damascus, Arabien, Cilicien, Syrien im Auge hatte, da er ja in Tarsus und Antiochien längere Zeit verweilte, und wohl hauptsächlich unter den Heiden wirkte, da zudem schon sieben Jahre seit seiner Bekehrung verfloßen waren, und er dieselben gewiß nicht unthätig zubrachte, besonders nach der Erleuchtung, die ihm bei seinem ersten Aufenthalte in Jerusalem Apg. 22, 21. zu Theil geworden. So konnte er gar wohl als Apostel durch Thaten sich zu Forderungen berechtigt fühlen, wenn er auch noch keine größere Bekehrungsreise unter den Heiden unternommen. Man sagt ferner: Barnabas scheine den Vorrang gehabt zu haben Apg. 11, 30. 12, 25. 13, 1., hingegen im Galaterbr. nicht. Dagegen läßt sich aber Apg. 15, 12. und besonders B. 25. anführen, wo Barnabas auch den Vorrang zu haben scheint, in demselben Kap. B. 2. und 22. dann freilich wieder nicht; woraus man aber sehen kann, daß auf dieses kein bedeutendes Gewicht zu legen ist; und überdies ist es wohl natürlich, daß Paulus in seinem Briefe hauptsächlich von sich spricht. Gerade aber die Absendung des Paulus mit Barnabas auf die erste Missionsreise unter die Heiden Apg. 13. konnte eine Folge der Unterredung in Jerusalem gewesen seyn, nach der ihm ja die Bekehrung der Heiden ausschließlich zugetheilt wurde Gal. 2, 9. Eine weitere Stelle, die gegen unsere Annahme zu sprechen scheint, findet sich B. 1, wo Titus als Mitbegleiter des Paulus genannt wird, wor von Apg. 11, 30. nichts steht, wohl aber Apg. 15, 2. τινὸς ἄλλου. Indessen spielte Titus in alle Fälle nur eine un-

Bezeichnung vorkommt, weil Jakobus Zebedäi schon todt war, aber noch nicht bei der ersten Reise nach Jerusalem Gal. 1, 18. f. Apg. 12, 25. finden wir dann die Rückkehr des Paulus nach Antiochien, welcher Vers wohl nebst B. 21. von Lukas selbst herrührt, um die Erzählung R. 12. mit der R. 13., wo Paulus wieder in Antiochien erscheint, zu verbinden. Auch Markus wird von Lukas angeführt, weil er nach der Erzählung R. 12, 12. sich in Jerusalem zu befinden scheint, dagegen R. 13, 5. mit den Aposteln von Antiochien abreist.

Nun tritt die erste Missionsreise des Paulus ein, die Apg. 13, 14. erwähnt wird, nach Cypern, Pamphilien, Pisidien, Lykaonien und wahrscheinlich auch Galatien nach Apg. 14, 6. Denn betrachten wir den Anfang von Kap. 14. näher, so fällt gleich auf, daß die sieben ersten Verse eigentlich nur die Einleitung bilden zu dem Vorfall in Lystra, der als Mittelpunkt der ganzen Erzählung dasteht, da auch der Schluß des Kap. sich wieder mehr an Allgemeine hält. Der Erzähler beeilt sich, zu dem, was ihm die Hauptsache ist, zu kommen, und so erscheint die Annahme nicht allzu gewagt, daß Paulus auf dieser Reise bis nach Galatien gekommen sey, daß aber der Erzähler dieß nicht genau wußte, und daher nur *περὶ γαλιτίας* schrieb, oder, weil ihm dieß hier ganz Nebensache war, im Niederschreiben nicht den rechten Ausdruck wählte. Unter *περὶ γαλιτίας* kann man freilich nicht Galatien verstehen; aber möglich war es immerhin, daß sich die Reise bis nach Galatien ausdehnte. Wir werden aber später noch Belege für die Reise nach Galatien in diesem Zeitpunkte finden. Die Auskunft von Paulus in Heidelberg, daß die Städte Lystra und Derbe damals zu Galatien gezählt wurden, und der Brief an die Galater in diese Gegend gerichtet sey, ist doch ziemlich gewagt, zumal die Apostelgeschichte 14, 6. diese Städte zu Lykaonien rechnet, und auch R. 16, 1. 6. dieselben und Galatien deutlich unterscheidet. Es muß uns aber gar nicht

auffallen, daß Galatien nicht mit Namen genannt wird, da die Erzählung R. 14., wie schon gesagt, und aus ihrer Anlage zu sehen ist, einen ganz andern Zweck hatte, und nichts von der Wirksamkeit des Paulus in dieser Gegend berichten wollte. Ueberhaupt sind die einzelnen, früher von einander unabhängigen, Relationen in der Apostelgeschichte, die Luthers nur zusammen ordnete, und deren jede ihren bestimmten Zweck hatte, wohl zu beachten, und geht man von dieser Ansicht über die Apostelgeschichte aus, so lassen sich viele Ungenauigkeiten und Unvollständigkeiten derselben leicht erklären, z. B. auch warum R. 9. der Reise nach Arabien keine Erwähnung geschieht. — Nach dieser ersten Missionsreise kehrte Paulus wieder nach Antiochien zurück Apg. 14, 27. 28. und hielt sich dort längere Zeit auf; und in diese Zeit seines Aufenthaltes in dieser Stadt fällt wohl seine Unterredung und seine Strafrede gegen den Petrus, die er Gal. 2, 11. ff. erwähnt, und zwar kam dieser nach dem Paulus nach Antiochien, daher *ἡδὲν*. Apg. 12, 17. sehen wir, daß Petrus nach seiner Befreiung von Jerusalem an einen andern Ort gegangen ist; gleich nach Antiochien kam er wohl nicht, sondern vielleicht erst nach einigen Jahren; denn die Missionsreise des Paulus dauerte möglicher Weise bis ins Jahr 46. p. Chr. von 44. an, besonders wenn er bis nach Galatien kam. Daß aber diese Unterredung am besten in diese Zeit zu versetzen ist, dafür stimmt auch die Anführung derselben gleich nach der Reise nach Jerusalem, die wir nun einmal für die zweite des Paulus erkannt haben, und zu dem noch, weil wir weder früher Apg. 13. princ., noch später Apg. 15, 36. f. 18, 22. einen andern schicklichen Zeitpunkt für dieselbe finden. Früher nicht, da wohl einige Zeit nach der Unterredung des Paulus mit dem Jakobus vergangen seyn mußte, ehe Irrlehrer den Namen des Jakobus für ihre Forderungen vorschieben konnten; denn Paulus hätte sich ja gleich auf diesen und seine eigenen Aeußerungen berufen können, und

auch Petrus wäre gleich nach der Unterredung in Jerusalem fester gewesen. Später nicht, da das Benehmen des Petrus nach dem Convent zu Jerusalem, wie wir schon gesehen haben, gewiß seiner würdiger war, und zudem Paulus kurze Zeit nachher wieder die zweite Missionsreise unternahm. Apg. 15, 36. Die festgesetzte Zeitbestimmung dieser Unterredung ist auch darum vorzuziehen, weil dann in dieselbe Zeit die Bewegungen in den Gemeinden zu Jerusalem und Antiochien fallen, die den Convent zur Folge hatten, Apg. 15. princ., und gerade dieser Auftritt mit einer Veranlassung dazu geben konnte. Denn die Nachricht von der glücklichen Wirksamkeit des Paulus unter den Heiden mochte einige judaisirende Eiferer nach Antiochien und noch weiter getrieben haben, um ihm, besonders durch Untergrabung seiner apostolischen Autorität, entgegen zu wirken, wie wir ja in der Apostelgeschichte mehrere Beispiele von solchen Emissären finden, z. B. schon auf der ersten Missionsreise in Lystra Apg. 14. 19. So sehen wir denn aus Gal. 2, 11. ff., daß Petrus nach seinem wankelmüthigen Charakter sich von dem Umgange mit den Heidenchristen zurückzog, sobald ihm einige, die den Namen des Jakobus vorschoben, darüber Vorwürfe machten, und selbst Barnabas ließ sich mit fortreißen. Daher warf Paulus dieß dem Petrus vor allem vor, und suchte ihn auf den rechten Weg zurückzuführen. Das Resultat von dieser Unterredung kennen wir nicht, wohl aber war es ein gutes, nach dem späteren Benehmen des Petrus beim Convent zu schließen, wo er sich wieder ganz fest zeigt. Gleich auf diese Unterredung mit Petrus und seine Zurechtweisung folgt nun, nach meiner Annahme, die Abfassung des Briefes an die Galater, des ersten schriftlichen Dokumentes, das wir von Paulus haben, also in Antiochien, ungefähr im Jahre 46 oder 47, nicht lange vor dem Convent zu Jerusalem. Dagegen sind nun freilich eine Menge anderer Annahmen aufgestellt worden, von denen besonders zwei zu

bemerken sind; die Einen, und weitaus die meisten nehmen an, der Galaterbrief sey erst während des Aufenthaltes des Paulus in Ephesus Apg. 19. abgefaßt worden; Andere setzen ihn noch später, nach Corinth, Apg. 20, 2. f. hauptsächlich wegen seiner Aehnlichkeit mit dem Römerbriefe; die Unterschrift des Briefes setzt ihn gar nach Rom, wohl wegen Gal. 6, 17. Was diejenigen, welche diese Annahmen aufstellten, hauptsächlich dazu bewog, ist die Stelle Gal. 4, 13., aus welcher sie auf einen zweimaligen Aufenthalt des Paulus unter den Galatern schlossen, Apg. 16, 6. 18, 23. Immer sieht man daraus, daß Paulus schon einmal in Galatien gewesen seyn muß; wir haben aber gesehen, daß er Apg. 14, 7. dort gewesen seyn kann, und daß der Referent dort nur nicht so genau ist, als man es wünschen möchte. Zudem war weder Apg. 16, 6. noch 18, 23. Barnabas mit ihm; Barnabas aber mußte den Galatern bekannt seyn, und das konnte er durch die Reise Apg. 14, 7., wenn sie bis nach Galatien ging; denn Paulus konnte ihn nicht als so bekannt voraussetzen wie Petrus, Jakobus, Johannes. Uebrigens zwingt uns der Sprachgebrauch des το πρότερον nicht an einen zweimaligen Aufenthalt des Paulus in Galatien vor Abfassung dieses Briefes zu denken; denn es heißt einfach: früher, vormalig; cf. Joh. 6, 62. 9, 8., so daß man die Aushülfe Keil's, er nenne seine frühere mündliche Verkündigung die erstere in Rücksicht auf die jetzige schriftliche, nicht nöthig hat, die zudem zu gekünstelt ist. Auch Gal. 4, 19. πάλιν spricht dafür, daß Paulus nur einmal in Galatien gewesen vor Abfassung des Briefes. Sie verursachen ihm einen zweimaligen Geburtschmerz, den ersten hatte er bei der Gründung der Gemeinde, den zweiten bei der Nachricht von ihrem Abfalle. Wir nehmen daher als Veranlassung dieses Briefes an, daß zur nämlichen Zeit, oder auch früher, als einige mit Vorschiebung des Namens von Jakobus nach Antiochien kamen, um das jüdische Ceremonialgesetz auch

den Heiden aufzudringen, wenn sie Christen werden wollten, eine Anzahl judaisirender Eiferer sich auch in die Gemeinden begaben, in denen Paulus so eben auf freisinnige Art gewirkt, und so unter andern auch nach Galatien, wo sie dann durch ihre streng jüdischen Forderungen die dortigen Gemeinden in Zwiespalt und Verwirrung brachten, da auch dort viele Juden waren. Ioseph. Antiqu. 16, 6. Sie würden ja auch in Antiochien zu ihrem Zwecke gelangt seyn, wenn nicht Paulus so fest gegen sie aufgetreten wäre, und den Petrus und Barnabas wieder auf den rechten Weg gestellt hätte. Die Nachricht von diesem Zwiespalt in den neu gestifteten Gemeinden, und dem Unheile, das die judaisirenden Irrlehrer angerichtet, kam nun nach Antiochien, gleich nach der Unterredung des Paulus mit dem Petrus, und sie mußte ihn um so mehr afficiren, da dieses die erste widrige Nachricht war aus Gemeinden, die er gestiftet. Daher fand sich Paulus dadurch bewogen, sogleich einen Brief an dieselben abzusenden, um diesen Machinationen entgegen zu wirken, und durch denselben theils seine apostolische Autorität, die sie angegriffen, theils die wahre Ansicht über diese Angelegenheiten wieder von Neuem zu befestigen. Zu dieser Annahme führen nun vielfache Gründe, die alle aus dem Briefe selbst entnommen werden können, und also darthun sollen, daß der Galaterbrief gleich nach der Unterredung mit Petrus in Antiochien abgefaßt sey, unmittelbar vor der Reise zum Convent in Jerusalem, da wir nun einmal die Reise Gal. 2, 1 — 10. als die Apg. 11, 30. erkannt haben.

Schon der Anfang des Briefes, wo sich Paulus so ausdrücklich als einen Apostel Christi geltend macht, spricht dafür; denn nach dem Convent, durch welches seine apostolische Autorität anerkannt wurde, Apg. 15, 25. hätte er dieß nicht mehr so nöthig gehabt, besonders nicht zu der Zeit, in welche gewöhnlich der Brief gesetzt wird, in Ephesus Apg. 19, oder in Korinth Apg. 18 oder 20, wo er sich,

wie wir aus den Briefen an die Thessalonicher und Korinther sehen, einfach auf seinen Beruf als Apostel beziehen konnte. Ganz anders hier. Da wendet er das erste Kap. und einen großen Theil des zweiten dazu an, seine Autorität und Unabhängigkeit als Apostel zu erweisen, ja er nimmt wahrscheinlich R. 1, 1. auf einige seiner Lebensumstände, auf die seine Gegner aufmerksam gemacht, Rücksicht, und sucht sich dagegen zu verwahren. Denn ich möchte am liebsten den Singular ἀνδράπων von dem Ananias Apg. 9, 10, den Plural ἀνδράπων von der Gemeinde zu Antiochien Apg. 13, princ. verstehen. — Auch R. 1, 6. scheint für diese Annahme zu sprechen, οὕτω ταχέως ist wohl genau zu verbinden mit κατέσαιτος, so schnell nach eurer Belehrung. (Gal. 3, 3—5. 5, 7. 6, 6. deuten nicht nothwendig auf einen längeren Bestand der Galatischen Gemeinden). Nach der andern Annahme wäre Paulus schon zweimal in Galatien gewesen, und hätte erst, vielleicht geraume Zeit nach seinem zweiten Besuche, den Brief geschrieben. Ganz anders nach unserer Annahme. Er war so eben von seiner ersten Missionsreise, also auch, wie wir jetzt annehmen, von Galatien zurückgekommen, er hatte gehofft, einen guten Grund des Christenthums gelegt zu haben; nun kommt plötzlich die Nachricht, auch die Galater seyen wieder abgefallen, daher οὕτω ταχέως. Auch die ταράσσοντες R. 7. sind uns in diesem Zeitpunkte weit erklärlicher als später, wenn wir annehmen, daß die erste Bekehrungsreise des Paulus allenthalben, wo er gewirkt, seine Gegner aufgeregt, und sie angetrieben hatte, seinem Werke, so viel möglich, Schaden zuzufügen. Zudem läßt sich die Frage aufwerfen, ob nach dem Convent, und nach dem bekannt gemachten Beschlusse desselben in dieser Gegend Apg. 16, 4. solche Irrlehrer mit ihren Forderungen einen so großen Eindruck hätten machen können, und ob man sie nicht gleich auf den Beschluß verwiesen hätte. — Paulus durchgeht nun in seinem Briefe alle die einzelnen Vorfälle und seine

Zusammenkünfte mit den Aposteln, bei denen es hätte scheinen können, daß er etwas von ihnen angenommen habe. So haben wir seine erste Reise nach Jerusalem, dann seine zweite, die Befehrungsreise, die er nach derselben machte, läßt er natürlich weg, da er auf derselben bis zu ihnen gekommen, sie ihnen also schon bekannt war; auch waren es nicht so sehr seine Reisen, als vielmehr die Zusammenkünfte mit den Aposteln, die er anführen wollte; denn auch die Reise nach Arabien berührt er nur mit wenigen Worten, so wie auch seinen Aufenthalt in Tarsus und Antiochien. Dennoch kann man einige Stellen des Briefes auf dieselbe beziehen, was unsere obige Annahme bestätigen würde. R. 4, 13. die Schwäche des Fleisches bei der Verkündigung, und R. 6, 17. τὰ σκληρά. Er war ja Apg. 14, 19. in Lystra gesteinigt worden, und von da nach Derbe und πρελυωπος, also, wie wir annehmen, Galatien gegangen, und so lassen sich die ἀσθένεια und die σκληρά von diesem Vorfalle herleiten.

Paulus geht nun in seiner Aufzählung bis zu der Zusammenkunft mit Petrus, und seinem Streite mit demselben, und bleibt bei diesem stehen. Man nahm nun an, Paulus habe auch nach dem Convent in Jerusalem dabei stehen bleiben, und den Beschluß desselben als bekannt voraus setzen können. Aber sehen wir, auf was für eine Art er dabei stehen bleibt, so finden wir durchaus kein Resultat, das daraus erfolgte. Im Gegentheile wir wissen nicht einmal, wie weit seine Unterredung mit Petrus geht, nur bis B. 14. haben wir eine bestimmte Andeutung, dann geht er B. 15. ganz ins Allgemeine über. Das ist doch ein Beweis von einem aufgeregten Zustande; die Sache, um die es sich hier handelt, ergreift ihn so sehr, daß er darüber die Person vergißt, und dagegen mit möglichster Kraft und Beredsamkeit seine Ansichten über diesen Gegenstand mittheilen sucht. Denken wir uns nun den Paulus als diesen Brief schreibend erst bei seinem zweiten Aufenthalte in

Ephesus Apg. 19., nachdem also schon geraume Zeit, ja vielleicht einige Jahre, seit diesem Vorfalle verfloßen waren, hätte er wohl so schreiben können? Die Sache war schon längst beigelegt, ja durch das Convent in Jerusalem auf eine mildernde Art entschieden worden, d. h. man hatte beschlossen, von beiden Seiten etwas nachzugeben. So hätte er damals gewiß nicht geschrieben. Er hätte das Resultat seiner Unterredung mit Petrus angeführt, er hätte nothwendiger Weise, wenn auch nur mit wenigen Worten, auf den Beschluß des Conventes hindeuten müssen, er hätte besonders dem Petrus sein Benehmen beim Convent im Gegensatz gegen jetzt vorhalten können. Von allem dem nichts, sondern statt dessen eine weitläufige, von verschiedenen Seiten aufgefaßte Darlegung und Beweisführung, daß es nicht nöthig sey, daß die Heiden zuerst das Judenthum annehmen, um Christen zu werden, sondern daß sie durch den bloßen Glauben an Christum sich dazu geeignet machen, daß die Periode des Gesetzes vorbei sey ic. Eine Auseinandersetzung, die sich am leichtesten gleich nach einer solchen Unterredung erklären läßt, die ja vorzüglich geeignet ist, unsere Ideen noch klarer zu machen, und uns alle die verschiedenen Beziehungen vor die Seele zu führen. Es muß uns daher nicht auffallen, daß Paulus seine schriftliche Laufbahn mit einem so klassischen Briefe beginnt. Wir finden auch ein anderes Merkmal in demselben, das sich meistens nach einer so heftigen Unterredung zeigt, die Beweisführung ist bis zum Extrem getrieben, was ja leicht geschehen konnte, besonders da er auch seinen vertrautesten Freund Barnabas abwendig gemacht sah. So z. B. 2, 21. 5, 2. Eine solche Aeußerung konnte wohl Paulus nicht mehr nach dem Convent thun, zumal er ja selbst, vor seinem zweiten Aufenthalt in Ephesus, bei seiner zweiten Missionsreise nach Apg. 16, 3. den Timotheus hatte beschneiden lassen. Ueberhaupt zeigt sich in dem ganzen Briefe eine aufgeregte Stimmung, z. B. 1, 8, 9. die Wiederho-

lung, so wie welche Bitterkeit durchleuchtet, wenn er von dem Petrus und den andern Aposteln etwas zu sagen hat, z. B. 2, 6. ff., wo sich eine Menge abgebrochener Sätze finden, die auf einen aufgeregten Zustand hindeuten. Er wußte in seinem Eifer nicht recht, wie er sich ausdrücken sollte, und häufte so mehrere Sätze auf einander. Nehmen wir ferner darauf Rücksicht, wie Paulus gewöhnlich seine Briefe beginnt, er führt im Grusse die mit Namen an, die zur Zeit der Abfassung um ihn waren, und deren einem er den Brief dictirte, oder ins Reine zu schreiben gab. In Ephesus hatte er den Timotheus und Crastus bei sich Apg. 19, 22., von denen der erstere den Galatern bekannt seyn mußte, nach Apg. 16, 6. Hier nichts von ihm, aber auch nichts von denen, die sich bei ihm in Antiochien aufhielten, wie z. B. dem Barnabas, der mit ihm auf der ersten Missionsreise war, sondern bloß *οἱ οὖν ἐποὶ πάντες ἀδελφοί*. Dieß läßt sich aber daraus erklären, daß er wahrscheinlich noch bei Abfassung dieses Briefes sich von ihm etwas entfernt hielt, wegen seines Benehmens kurz vorher, und er daher vorzog, nur im Allgemeinen zu grüßen. Die aufgeregte Stimmung gibt sich weiter dadurch kund, daß er nicht, wie in den andern Briefen, mit dem Lobe derer beginnt, an welche er schreibt, sondern gleich ohne Einleitung nach Vollendung des Grusses R. 1, 6. zum Tadel übergeht, woraus zugleich geschlossen werden kann, daß die Gemeinden noch nicht lange bestanden haben, und dieß überhaupt die erste Nachricht ist, die er von ihnen erhalten, sonst hätte er sich wohl anders ausgedrückt. Endlich schreibt er den Brief selbst, R. 6, 11., die meisten andern dictirte er, oder ließ sie abschreiben. Kann nicht auch dieß als ein Beweis angeführt werden, daß er in seinem aufgeregten Zustande es für das Beste hielt, gleich selbst Hand ans Werk zu legen, und nicht erst sich nach einem Schreiber umzusehen?

So scheinen mir alle diese Gründe zusammen genommen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen,

daß Paulus den Brief an die Galater nach seiner ersten Bekehrungsreise, und gleich oder nicht lange nach seiner Unterredung mit Petrus in Antiochien geschrieben habe, unmittelbar vor seiner Abreise zum Convent, der eben durch die Bewegungen, die in diese Zeit fallen, veranlaßt wurde. Als Gewährsmann für diese Annahme kann Marcion angeführt werden, der die neutestamentlichen Briefe chronologisch ordnete, und den Galaterbrief voran stellte. Auch Paulus in Heidelberg hat eine ähnliche Ansicht, ist aber unentschieden, ob der Brief in Antiochien, oder auf der Reise nach Jerusalem geschrieben sey. Keil nimmt an, derselbe sey auf der ersten Missionsreise geschrieben, muß dann aber die Zusammenkunft mit Petrus gleich nach der zweiten Reise nach Jerusalem setzen, was, wie wir gesehen haben, nicht angeht.

5.

Ueber einen
tausendjährigen noch nie verglichenen griechischen
Evangelien-codex
mit lateinischer Interlinearversion.

Von
H. L. M. Kettig.

Unter dem Buchstaben Delta hat zuerst Scholz ^{a)} in seiner Ausgabe des N. T. mit flüchtigen Worten eines St. Gallischen Evangelienbuches aus dem 9ten Jahrhundert ^{b)} gedacht. Da derselbe versichert, keine Vergleichung dieser Handschrift haben erhalten zu können, und überhaupt auf eine solche auch keinen großen Werth zu legen schien,

a) Scholz folgt Herbert in dessen Iter Allemannicum. Wenn man nicht sonsther wüßte, daß Scholz in St. Gallen gewesen sey, so würde man es aus seiner Beschreibung unseres Buches kaum erschließen.

b) Ueber das Alter ist man allgemein einverstanden.

so trat für mich dieses Buch ziemlich in den Hintergrund. Nicht lange nach meiner Ankunft in Zürich lenkte jedoch mein verehrter Freund und College, Joh. Cas. v. Drelli, meine Aufmerksamkeit auf dasselbe zurück. Er selbst hatte kurz vorher in seiner inhaltreichen „*Epistola ad Madvigium*“ eine Beschreibung der ganzen Handschrift, und eine Vergleichung des Johannes mitgetheilt. Trotz seiner Aufforderung an die namhaftesten Kritiker des N. T. war und blieb das Buch in Vergessenheit, sey es, daß jenen Theologen die Drellische Schrift unbekannt blieb, oder daß andere Arbeiten ihre Thätigkeit mehr in Anspruch nahmen. Denn unstreitig müßte es höchlich befremden, wenn jene Nichtbeachtung auf der Ansicht von der Bedeutungslosigkeit dieses Buches beruhte. Wenn gleich nicht allen einzelnen Theilen desselben gleicher kritischer Werth eingeräumt werden kann, so würde es doch schon genügen, um die Aufmerksamkeit zu erregen, wenn auch nur einzelne der Erscheinungen sich zeigten, welche wir selbst aus der Drell'schen Collation als verbunden mit einander in demselben erkennen können. Denn 1) finden wir die alexandrinische Orthographie ziemlich rein erhalten; 2) stimmt die St. Gallische Handschrift im Allgemeinen regelmäßig mit den ältesten und bewährtesten orientalischen Zeugen; 3) finden sich zahlreiche und wichtige Stellen, in welchen unsere Handschrift unter allen bis jetzt verglichenen ganz allein die Lesarten des unbestritten ältesten neuteamentl. Manuscriptes, des Vaticanus 1209 (B), bestätigt. Schon diese letztere Erscheinung allein wird mehr als rechtfertigen, wenn dieser Handschrift die umfassendste Aufmerksamkeit gewidmet wird. Nimmt man dazu die Seltenheit einer so hochalterigen lat. Interlinearversion, die auf Zwillingbruderschaft deutende Ähnlichkeit mit dem berühmten Boernerianus, die vielfachen Spuren, daß unser Cod. aus einer Handschrift, welche weder Worte noch Sätze trennte, geflossen sey, daß die Interlinearversion in einem ganz eigenthümlichen Verhältnisse zu der sogenannten Itala stehe,

und daß die genaue Erforschung der Eigenthümlichkeiten unseres Buches über die Geschichte des neutestamentl. Textes überhaupt in mehrfacher Beziehung erwünschtes Licht verbreite, so muß man die Herausgabe desselben für Bedürfnis halten.

Ich war so glücklich, durch das vermittelnde Vertrauen der Behörden dieses hochwichtige Buch zur Herausgabe überliefert zu erhalten. Sogleich war ich entschlossen, nicht etwa eine Collation — man weiß ja, wie wenig solche den Forderungen des gewissenhaften Kritikers entsprechen ^{a)} — sondern einen diplomatisch genauen Abdruck zu veranstalten. Indem ich mit den Vorbereitungen zu demselben beschäftigt war, gelang es meinem Verleger, welcher zugleich Besitzer einer Steindruckerei ist, ein Mittel ausfindig zu machen, durch welches eine, wenn irgend möglich vollkommene, diplomatische Treue, wie sie bisher gewiß noch nie erzielt worden ist, erreicht wurde. Es wurde nämlich auf durchsichtiges Papier (Strohpapier), welches mittelst eines Rahmens über die einzelnen Blätter der Handschrift aufgespannt wurde, mit chemischer Tinte die ganze Handschrift Zug für Zug und Punkt für Punkt durchgezeichnet und die so gefertigte chemische Schrift auf die Steinplatten übergedruckt. So liefern wir ein Facsimile in Steindruck von unserer ganzen Handschrift. Eigentliche Irrungen sind gar nicht möglich, weil der Zeichner eben nur wiedergeben kann, wo er mit seiner Feder nachzuführen im Stande ist, und weil wir Blatt für Blatt und Linie für Linie abdrucken lassen. Ein Facsimile in Kupfer gestochen, oder auf Stein in der gewöhnlichen Weise geschrieben, bleibt an Richtigkeit so weit hinter dem unsrigen zurück, als ein Portrait hinter dem Urbilde. Außerdem haben wir, um jede auch die kleinste Irrung zu vermeiden, Abdruck und Ori-

a) Ich erinnere hier nur an die Zweifel, welche die drei vorhandenen Vergleichen des Vatic. noch lassen.

ginal wiederholt auf das Genaueste mit einander verglichen, und haben nie einen nennenswerthen Fehler zu entdecken vermocht.

Was aber das Wichtigste ist, so gewinnt das gelehrte Publikum durch das eingeschlagene Verfahren nicht nur in der Gediegenheit der Sache, sondern auch an Geld. Das ganze Buch wird aus 56—60 Bogen in gr. 4. auf schönem Schweizerpapier bestehen, und demungeachtet nur etwa 5 Rthlr. kosten, ein Preis, um welchen es in anständigem Druck, bei der voraussichtlich kleinen Zahl von Abnehmern — weshalb wir denn auch nur einige Hundert Exemplare abziehen lassen — unmöglich hätte geliefert werden können, von der Sicherheit und Genauigkeit ganz abgesehen.

Es wäre dringend zu wünschen, daß alle wichtigen neutestamentl. Handschriften auf diese Weise den wissenschaftlichen Theologen in die Hände gegeben würden, nicht bloß damit jeder endlich mit eigenen Augen sehen könnte, was die Handschriften wirklich bieten, sondern damit endlich einmal alle Theologen allmählich eine Vorstellung erhielten von den Schicksalen und der Geschichte (der inneren) der neutestamentl. Bücher, und damit endlich einmal aufhörte jenes fade Gerede über die verschiedenen Lesarten, unter denen man noch immer wie das Kind unter den Blumen nach Lust auszusuchen gewohnt ist.

Ich begnüge mich mit diesen wenigen Andeutungen. Das Nähere wird die Vorrede des zur leipziger Ostermesse erscheinenden Buches besagen. Ich hielt es für Pflicht, auf diese Erscheinung zum voraus aufmerksam zu machen, und glaube durch die Eigenthümlichkeit derselben genügend gerechtfertigt zu seyn a).

a) Der Herr Verf. hat die gehörige Anzahl Abdrücke der ersten Seite des gerade unter der Presse befindlichen 22ten Bogens zur Anbiegung uns zukommen lassen, und die eigene Anschauung selbst dieser ganz zufällig ausgegebenen Seite wird die Leser von dem Werthe des Buches überzeugen.

ginal wiederholt auf das Genaueste mit einander verglichen, und haben nie einen nennenswerthen Fehler zu entdecken vermocht.

Was aber das Wichtigste ist, so gewinnt das gelehrte Publikum durch das eingeschlagene Verfahren nicht nur in der Gediegenheit der Sache, sondern auch an Geld. Das ganze Buch wird aus 56—60 Bogen in gr. 4. auf schönem Schweizerpapier bestehen, und demungeachtet nur etwa 5 Rthlr. kosten, ein Preis, um welchen es in anständigem Druck, bei der voraussichtlich kleinen Zahl von Abnehmern — weshalb wir denn auch nur einige Hundert Exemplare abziehen lassen — unmöglich hätte geliefert werden können, von der Sicherheit und Genauigkeit ganz abgesehen.

Es wäre dringend zu wünschen, daß alle wichtigen neutestamentl. Handschriften auf diese Weise den wissenschaftlichen Theologen in die Hände gegeben würden, nicht bloß damit jeder endlich mit eigenen Augen sehen könnte, was die Handschriften wirklich bieten, sondern damit endlich einmal alle Theologen allmählich eine Vorstellung erhielten von den Schicksalen und der Geschichte (der inneren) der neutestamentl. Bücher, und damit endlich einmal aufhörte jenes fade Gerede über die verschiedenen Lesarten, unter denen man noch immer wie das Kind unter den Blumen nach Lust auszusuchen gewohnt ist.

Ich begnüge mich mit diesen wenigen Andeutungen. Das Nähere wird die Vorrede des zur leipziger Ostermesse erscheinenden Buches besagen. Ich hielt es für Pflicht, auf diese Erscheinung zum voraus aufmerksam zu machen, und glaube durch die Eigenthümlichkeit derselben genügend gerechtfertigt zu seyn a).

a) Der Herr Verf. hat die gehörige Anzahl Abdrücke der ersten Seite des gerade unter der Presse befindlichen 22ten Bogens zur Anbiedung uns zukommen lassen, und die eigene Anschauung selbst dieser ganz zufällig ausgegebenen Seite wird die Leser von dem Werthe des Buches überzeugen.



R e c e n s i o n e n.



1.

Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, entwickelt und hervorgehoben von D. C. Adermann, Archidiaconus zu Jena. Hamburg, bei Friedrich Perthes, 1835. S. XX und 353.

Ein anziehenderer Protreptikos zum Christenthume und theologischen Studium als diese Schrift wüßte Ref. angehenden Theologen nicht zu empfehlen, womit nicht gesagt seyn soll, daß sie nicht auch viele Leser anderer Art zu haben verdiene, um sie viel Unnützes verlernen und viel Nütliches lernen zu lassen. Der sehr einfache Titel könnte Vorurtheile übrig lassen, und Mißverständnisse erregen, die wir vor Allem beseitigen wollen. Der Verf. hat den vielbesprochenen Gegenstand nicht wieder irgendwie besprochen, sondern ihn in sich gründlich und tief gefaßt, methodisch entwickelt, und in der hauptsächlichsten Beziehung erschöpft und erledigt. Wir haben die Frucht eines reichen und anhaltenden Studiums, einer lebendigen Erkenntniß der verglichenen Gegenstände und ihrer Umgebungen, und einer innigen geistvollen Liebe zu denselben vor uns. Der Verf. läßt übrigens die Sachen reden, er besitzt die Gabe, sie reden zu machen, in ausgezeichnetem Grade; man merkt ihm, abgesehn von der Klarheit und Bestimmtheit der Grundbegriffe, weiter keine bestimmte Schule an, ob er sich schon mit aller jetzigen Wis-

fenschaft in lebendige Verbindung setzt; er ist desto mehr geeignet, Gleichgültige anzuregen, Befangene zu befreien, Aengstliche zu erimuthigen, Verirrte zunächst auf den Weg der Geschichte zurück und in das Leben der Idee einzuführen, ob sie etwa von starren gemeinen Vorurtheilen gegen Philosophie oder gegen Christenthum genesen wollen. Daher er sich auch recht absichtlich bis zu den gemeinen Urtheilen über die Dinge, wie sie sich neben und in der Schule festgesetzt haben, herniederläßt. Niemand ergreife oder verstoße das Buch in der Meinung, es solle ihm das Christenthum als ein System von Lehren aufgefäßt im Plato nachgewiesen, oder in platonische Philosophie zersezt und dadurch dem Rationalism der rechte Triumph zu Wege gebracht, der Offenbarungsglaube aber erspart werden. Der Verf. ist von solcher Gleichmachung und Mischerei weit entfernt. Plato in seiner Echtheit ist ihm schon zu theb, als daß er ihn von solchen Zusäzen und Zumuthungen nicht wieder reinigen sollte, mit welchen er alten und neuen Christen christlichet erschien, als er war. Und daß das Christenthum als wirkliche That und Kraft der göttlichen Erlösung und als dadurch bedingte und vermittelte Lehre nicht im Plato, noch irgendwo in der Philosophie als solcher seyn kann, davon wird sich, wer dergleichen Belehrung bedarf, durch vorliegende Schrift besser, als durch viele andere überzeugen lassen. Dagegen hat die Philosophie im Plato und durch ihn wie vor ihm und neben ihm durch keinen Andern, ja durch ihn für immer die religiöse Idee der Welt entdeckt, und sie, soweit dieß ohne ihre Verwirklichung und außer derselben geschehen kann, so rein und wahr entwickelt, daß ihm und um seinerwillen der Philosophie eine wissenschaftliche Prolepsis der Wahrheit in Christo gar nicht abgesprochen werden darf, und es nun nicht befremdet, wenn zwischen Plato und dem Christenthume, sofern das letztere als religiöse Betrachtung und Forderung auftritt, eine Aehnlichkeit hervorleuchtet, die

nun gar nicht für zufällig geachtet werden kann, sondern das Verhältniß des Christenthums zur Idee der Religion an sich betreffen und vollziehen muß. Es kam nun zuvörderst darauf an, dieses Verhältniß nicht mehr bloß in der Mannichfaltigkeit einzelner Aehnlichkeiten, sondern im Mittelpunkte nachzuweisen, sodann aber diese Einheit nicht mehr, wie es ehemals geschehen war, entweder nur in der speculativen Lehre von Gott oder in der bloßen Religiosität des Moralprincips, vielmehr in der Teleologie des Werdens der Dinge also auf dem Punkte zu suchen und zu finden, wo der schmerzliche Zwiespalt des Seyns und Werdens versöhnt, und der Gegensatz der physischen und ethischen Theologie aufgehoben werden soll. Der Verfasser hat beides geleistet. Er hat im Plato die Idee des Heils nachgewiesen. Und weil dieses von vorn herein wieder mißverstanden werden würde, bemerken wir sogleich, nicht eine geschichtliche, prophetische Erkenntniß der Erlösung, also nicht die Erkenntniß der wirklichen Erlösung, vielmehr die durch das Denken oder durch die wahre, lebendige Philosophie bezweckte Rettung, also doch eine Erlösung, also auch die damit zusammenhängenden Spuren des Christlichen, hat er im Plato gefunden. Die Vergleichung des Logos mit dem Guten des Plato oder dem wirkenden ursächlichen Seyn ist nicht unterblieben: allein sie war hier etwas Untergeordnetes, da der Verfasser nicht die platonische Speculation über das Seyn mit christlicher Theologie vergleichen wollte. Er hatte sein volles Recht, das Wesen und die Mitte des Christenthums im Heilsbegriffe wahrzunehmen, folglich auch den Platonismus vorzugsweise in dieser Beziehung zu fassen und darzustellen. Er macht jedoch in der Vorrede Hoffnung; auch die Vergleichung des beiderseitigen speculativen Elementes noch insonderheit von ihm angestellt zu sehen. Gerade dadurch, daß sich der Verf. vorberhand so ganz ausschließlich auf die unmittelbare Wirklichkeit des Christenthums einließ und eben dar-

auf die Vergleichung richtete, hat er ein, wie wir es nannten, in vorzüglichem Grade protreptisches Buch geliefert, d. h. ein ermunterndes, gewinnendes, ausführendes für wahre Theologie in einigen zu dieser Zeit wichtigen Beziehungen. Der schlechten Vernünftelei, die noch weit und breit an Bibel und Christenthum geübt wird, thut doch nichts so sehr Vorschub, als die Unbekanntschaft mit dem vollen Inhalte des vernünftigen Gedankens und mit dem Nachfragen nach dem Positiven, die aus dem gefühlten Widerstreite zwischen Idee und Geschichte hervorgehen. Die Ueberlieferung des gemeinen Rationalismus weiß noch immer nur von den dürftigen Säßen, die die ersten Deisten für hinreichend zu erklären sich beeilten. Lessing deutete den verborgenen Schatz der Vernunft an und hoffte, die vorrechnende Offenbarung würde ferner noch zum Nachrechnen auffordern. Niemand ließ sich darauf ein. Man eignete sich die hypothetische Religion an, die Kant dem kategorischen Sollen zu Hülfe schickte: allein das radicale Böse und die vernünftige Deutung der Gnade in Christo oder der Dreieinigkeit, wie die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft sie versuchte, blieb dabei ganz unbeachtet und unverarbeitet. Der Judaismus des N. L., der Augustinismus der Kirche, als Schreckbilder den Zeitgenossen von Semler vorgehalten, wirkten dahin, daß man einem Begriffe von der Ausartung und Erlösungsbedürftigkeit, auch wenn er in so zweideutiger Gestalt auftrat, oder überhaupt einem über das Daseyn Gottes, das Bewußtseyn des Gesetzes und die Harmonie der Tugend und Glückseligkeit hinaus gehenden Dogma gerecht zu werden Sorge trug. Gerade der Glaube ward für einen denkenden und gedachten gehalten, der über die Fülle der Heilswahrheit als einen Abgrund des Aberglaubens ungläubig dahinfuhr und an der Ontologie und Theologie des Alterthums und Mittelalters gedankenlos vorüberging. Wenn es nun unvermeidlich geschah, daß die Philosophie,

nachdem sie den Besitz des unmittelbaren Wissens, den sie durch Kant in Ansehung der Sittlichkeit gewonnen, auch auf die theoretische Vernunft ausgedehnt, sich auf theologische Speculation einließ, die geschichtliche Entfaltung der Idee der Menschheit erforschte, und demgemäß schon einmal als ihre Wahrheit das vindicirte, was als Thatfache im Christenthume gegeben theils der sogenannten Philosophie wegen verworfen, theils wider ihren Willen geglaubt und erfahren worden war: so mußten freilich dem Zusammenhange unserer Zeitbildung nach Viele da seyn und übrig bleiben, die an einem solchen Erfolge nur wieder irre wurden. Da es nach ihrer Meinung durchaus nicht mit rechten Dingen zugehen kann, wenn die Vernunft als solche dem Glauben an den Logos Gottes entgegenkommt oder nachgehet, so suchen sie allerlei Präscriptionen gegen die neue Philosophie und Theologie aufzubringen. Eine der neuesten lautet so: das ist bloße Allegorie des Kirchenglaubens oder der Schriftlehre. Wenn sie nun hiermit wirklich die geschichtliche Objectivität der Lehren gegen willkürliche Deutung verwahren wollten, wäre es zu loben. Gewiß ist seit Kant und Fichte wieder bis auf diese Tage die Bibel und Kirchenlehre in verbotener Weise allegorisirt worden, nur bei weitem nicht von den speculativen Philosophen in so großem Umfange und auf so beschädigende und beleidigende Art, als von den naturalistischen Theologen es noch täglich geschieht. Allein diese letzteren kämpfen unter jenem Titel nicht so sehr gegen willkürliches Spiel, als gegen das Recht der Wahrheit, in der Idee anders, als in der Geschichte, in dem Begriffe anders, als in der unmittelbaren Vorstellung da zu seyn und doch eine Einige zu bleiben. Sie kämpfen gegen die Wissenschaft, sofern sie, freilich nicht im Sinne der Betrügerei oder des dichterischen Verfahrens, sondern ihrem Wesen nach auch eine Allegorie, nämlich die Allegorie des unmittelbar Gewissen, die denkende Veränderung des in seinem Wesen

Einigen Gegenstandes ist. Sie wollen diese Veränderung nicht, weil sie die Verneinung und Vernichtung des Gegenstandes wollen, oder weil ihnen dünkt, die Wissenschaft könne über das deistische Einerlei hinaus nur negiren, der Mensch sey ein Bündel Kräfte und Anlagen, seine Geschichte ein unendliches Werden ohne Anfang und Ende, ohne generische Veränderungen. Sie sind mit Arius, Pelagius und Socin die eigentlich Wissenschaftlichen in der Geschichte des Dogmas, aber nicht nur Valentin, Scotus Erigena, Abälard, sondern auch Athanasius, Augustin, Anselm böse Allegoriker, und die Reformatoren eine Zusammensetzung von Pietismus und Allegorie. Wenn man aber die große Menge derer, die in dergleichen Vorurtheilen noch nicht gänzlich verhärtet sind, von den jetzigen sogenannten Allegorikern weg und ganz aus dem Zusammenhange der christlichen Theologie heraus auf den Plato hinführt und sie in seinem Gedankenzusammenhange die Sünde der Menschheit und die Erlösung, Buße und Wiedergeburt vorgebildet und vorgedacht erblicken läßt: sollten sie wohl auch ihn, in dem doch die ganze Wissenschaft der Religion wurzelt, in das Gebiet der Unwissenschaftlichkeit zu verweisen, oder ihn, daß er die positive christliche Religion allegorisiert habe, anzuklagen einen Gedanken haben? Und da nun der Verfasser überdies den Plato recht platonisch behandelt, nämlich die Darstellung der platonischen Lehren in der concreten Einheit der Anschauung und des Begriffs, zugänglich und anziehend für *oi πολλοί*, gehalten hat, so ist es wohl nicht nöthig, noch deutlicher zu sagen, warum und wie seinem Werke eine protreptische Wirkung in Hoffnung beigelegt werden dürfe. Wir hoffen noch mehr, nämlich daß das Buch auch für die Heilung seichter und fehlerhafter supranaturalistischer Richtungen von Wirkung sey. Es gibt von jeher ein Bekenntniß zum Uebernatürlichen, welches sich vom Naturalismus nur zufällig unterscheidet. Ein solches Verhältniß muß eintreten, wenn

die Philosophie, die da sagt, die Theologia des Kopfes bringe die Religion des Herzens hervor, es verschuldet, daß nun auch das Uebernatürliche in der Lehre Jesu, und in dem für wahr Annehmen derselben das Christliche gesucht und gefunden wird. Es gibt unter denen, die darauf gerichtet sind, zwar einige, welche die Lehre Jesu so voll und wahr nehmen, daß ihnen diese Lehre selbst wieder mehr als Lehre, nämlich That, Kraft, Person, Christus wird und unbewußt werden muß: allein sie können es ihrem wissenschaftlichen Grundsatz nach wenig hindern, daß von dem, was Lehre Jesu wirklich sey, nun vieles abgedungen werde, oder daß Jesus eben nur als erster Empfänger übernatürlicher Offenbarung, nicht als die Offenbarung Gottes, nicht als die persönliche gottmenschliche Erlösung gelte. In diesem Falle wird das Uebernatürliche einer Lehre nicht nur immer unglaublicher, sondern auch gleichgültiger. Die Gegner bringen eine Analogie nach der andern auf, den Supranaturalisten zu überführen, daß eine dergleichen Lehre im Reime schon vorhanden sey anderswärts, und wenn nicht, was liegt daran fürs Glauben oder Leben, ob die natürliche menschliche Originalität, oder ein mögliches Wunder als Quasi der Säkung angesehen werden? Solche Erklärungen über Offenbarung, Weissagung, Eingebung, wie der „Redner über die Religion“ sie zu seiner Zeit gegeben, haben dann den ganzen Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen auf. Eine gewisse Fraktion des Supranaturalismus, die sich als die wissenschaftliche gegen den Pietismus und gegen die Allegorie abschließt, hat nach und nach nur eine so dünne und feine übernatürliche Lehre übrig behalten, daß man sie von der natürlichen nicht mehr unterscheiden will; woraus ihr die Veranlassung entsteht, von Zeit zu Zeit zu erklären, daß sie noch supranaturalistisch sey. Den ihr zugehörenden gebildeten Leuten oder Gelehrten könnte das vorliegende Werk eine Gelegenheit geben, mit ihrer Philosophie der

Religion und des Christenthums eine neue Rücksprache zu nehmen, oder zu erkennen, daß es mit der Sache des Pietismus und der Allegorie auf dem Gebiete der freien Wissenschaft und Geistesbildung nicht übel stehe, oder aber einen Anreiz, ganz und entschieden auf die Seite des Naturalismus hinüber zu treten. Was nun den heutigen Pietismus anlangt, so hat er in nicht wenigen Sprechern sein ehemaliges Widerspiel, die kirchliche Orthodorie, mit an sich gezogen, und kämpft in den meisten Fällen gegen sittliche und dogmatische Gleichgültigkeit zugleich. Dadurch erlangt er allerdings eine größere theologische Bedeutung, und sieht sich genöthigt, auf dem Felde der Kritik und Philosophie irgendwie mitzuarbeiten. Allein es ergibt sich ihm die Gefahr eines schlimm zu lösenden Widerspruchs. Eine lebendige Rechtgläubigkeit fordert also eben unter dem Titel des Glaubens Erfahrungen des Geistes und Herzens, wahrhaftige Aneignungen des Gegenstandes. Folglich muß sie sich im höchsten Grade hüten, dem Glauben Gegenstände darzubieten und anzubefehlen, die ihrer Natur nach weder einer herzlichen Zueignung und Erfahrung, noch der Zeit nach einer wissenschaftlichen fähig sind. Nun behandelt aber die historische, überlieferte Rechtgläubigkeit so manches als Glaubensartikel, was weder seiner Natur nach sich zur Geisteserfahrung eignet (wie es denn auch von jeher nur ein begleitendes für die Glaubensgegenstände war) noch im Stande ist, eine wissenschaftliche Ueberzeugung bei fortgeschrittener Erregung und Geschichtskunde für sich zu haben. Ein Pietist also, der dennoch beweisen will, daß solches Alles zum seligmachenden Glauben gehöre, ist in größter Gefahr, in eine sehr unfürsichtige, sophistische, zantzüchtige oder gar heuchlerische Theologie zu verfallen. Das vorliegende Buch setzt unleugbare Thatfachen ins Licht, die den, der sie sich vorhält, nöthigen, Religion und Philosophie scharf zu unterscheiden, was dem Glauben im christlich-biblischen Sinne zugehöre, von dem,

was wissenschaftlicher Ueberzeugung, entschieden zu sondern, und desto weniger kraft des geschriebenen Buchstaben Glaubens zu befehlen, je mehr mit dem objectiven Worte Gottes Gegenstand lebendigen Glaubens übrig bleibt, und je mehr der philosophische Gedanke unbefohlen sich vom Inhalte der Schriftlehre zuzueignen versteht. Ueberlegt man endlich, was eine tüchtige und reine Darstellung des Plato neben dem Christenthume überhaupt der jetzigen Wissenschaft an Warnung und Zurechtweisung eintragen könne: so erinnert man sich wohl auch, daß Plato die erste und stärkste Vorhut gegen alle Arten des einseitigen Intellectualismus ist und bleibt. Die Grundelemente der echten Philosophie, Unmittelbarkeit des Wissens, nothwendige Vermittelung desselben durch ein freithätiges Denken, Immanenz des Gedankens im Seyn, und doch Transcendenz des ewigen Object's, also auch Grenze der Speculation, also auch Rettung der Subjectivität — von wem sind sie reiner und vollständiger bewahrt worden, als von ihm? Gründe genug, dem Buche die vielseitige Aufmerksamkeit zu wünschen und zu erbitten, bei welcher es manches bestehende schlimme Vorurtheil wegzuschaffen im Stande seyn wird.

Um vom unrichtigen Standpunkte auf den richtigen hinzuleiten theilt der Verfasser seine ganze Darstellung in die empirische und genetische Betrachtung des Gegenstandes. Durch die erstere wird man gewahr, daß es eine solche einzige Beziehung des Platonismus auf das Christenthum geben wird und muß; noch nicht genau, welche sie sey. Die erste hieher gehörige Abhandlung zeigt, wie es von jeher anerkannt worden, und zwar von sehr verschiedener Gesinnung aus, daß etwas Christliches im Plato vorhanden sey. Da ließe sich vielleicht einiges, z. B. in Ansehung des Irenäus, berichten, und in Bezug auf die großen Streitigkeiten der alten Kirche, auf das Verhältniß des Arius, des Pelagius, des mittelalterlichen Semi-

pelagianismus zur platonischen oder aristotelischen Richtung einiges ergänzen. Das andere Kapitel weist den nächsten Grund jener Anerkennung, nämlich christlich klingende Stellen und Lehren in Plato's Schriften nach. Die Nachweisung, obwohl kurz gehalten, ist reicher als irgend eine, die Vergleichung der Dinge durchaus treffend und zugleich sich selbst berichtend ausgefallen. Hätte nicht aber schon hier am Schlusse die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, da jene bereits nicht mehr als zufälliges und abgerissenes erscheinen kann, erklärt werden sollen? Das Christenthum als Lehre von allgemeinen Verhältnissen (eine dergleichen Lehre ist es ja auch) tritt nothwendig in Ausgleichung und Uebereinstimmung mit der reinen religiösen Idee und der in denselben enthaltenen ethischen. Plato nun ist es eben, durch welchen eine stitliche Religion zum ersten Male, ja für die Philosophie normativ als Gedanke und Lehre sich ausdrückt. Ich glaube, der Verf. würde den genetischen Charakter seiner Untersuchung nicht zerstreuen, sondern eben bewähren, wenn er schon hier in der Beziehung auf zwei an einander nothwendig erinnernde Erscheinungsarten der absoluten Religion redete und den Forscher vorläufig beruhigte. Die andere genetisch-entrollende Darstellung räumt zuerst mit großer Sorgfalt und sehr populärer Polemik die gröbsten und feineren Irrthümer über Plato weg. Plato ist kein Idealist, Schwärmer, Phantast, Syntretist. Plato ist kein Plotin. Wie sich Aristoteles zu Plato verhalte, wie keiner von beiden die Philosophie ohne den andern verrete, wie Plato doch nothwendig vorangehe. Es folgen positive Andeutungen der Größe Plato's, wie sie nur nach einem tiefen, anhaltenden, liebenden Studium des Philosophen gegeben werden können, und wenn der Verfasser darauf verzichtet, die philosophische Erkenntniß des Plato weiter zu bringen, so hat er doch das unbestreitbare Verdienst, auf dem Grunde der jetzt vorhandenen Erkenntnisse dieses Art die

einsichtsvolle Verehrung des Plato gefördert zu haben. Das dritte Kapitel beschreibt die griechische Philosophie vor Plato und zeigt, welche Aufgabe dem denkenden Geiste von den Joniern und Eleaten übrig gelassen war, und wie sich Plato zum Sokrates verhielt, letzteres mit Rücksicht auf Schleiermacher und Brandis. Jetzt folgt die ganze, blündige, schöne Darstellung des Platonismus, doch so einfach als sie hieher gehörte, und mit vorzüglicher Erörterung der platonischen Begriffe von Wissenschaft, vom Guten, von den Ideen. In letzteres Heiligthum führt der Verfasser mit großer Vorsicht ein. Gegenüber stellt sich die Begriffsbestimmung des Christlichen. Das Christliche und Christliches ist verschieden. Was aber das Christenthum wesentlich sey, muß aus der Idee des Lebens hervorgehen. Das Naturleben in seiner Kraft, in seinem Streben nach vollkommener Entwicklung, nach seinen anziehenden und abstoßenden Richtungen, in seinem Wohlgefühle und in seiner Schönheit wird veranschaulicht. Nun aber das Menschenleben, das nur die schönste Entwicklung des Naturlebens zu seyn scheint. Der Verfasser gibt hier einen Commentar über die Worte: Wehe denen, die da sprechen: Friede und ist doch kein Friede, einen lebendigen Commentar aus der neuen und alten Weltgeschichte. Möchten ihn die Anhänger des neuen geistreichen Judenthums und Antichristenthums lesen und beherzigen! Es ist vergeblich, die andere, oder eine andere gute Seite des wirklichen Menschenlebens aufzuweisen, denn dadurch wird die Humanität im Ganzen nicht gerettet. Das Unheil aber, das herrschende, fühlen wir glücklicher Weise als Schuld. Wahr und geistreich bemerkt d. Vf., wie nur im Schuldgefühle sich die Rettung ankündigt. Woher aber Heilung? Die Natur soll Heiland seyn und kann es nicht seyn, so die Kunst, die Philosophie, die Civilisation, die Moral. Die religiöse Seite des wirklichen Menschenlebens, auf der eben das Unheil am meisten

haftet, läßt doch auch am meisten das Heil ahnen. Spuren der religiösen Sehnsucht. Die lebendige Gottesliebe ist als das allein Heilende schon angezeigt. Die wirkliche Geschichte weist uns auf die neue Lebenserscheinung der Menschheit, Christus, hin. Und was das Christusleben ist, das wirkt es auch. Die welthistorische Erstenbität der Christuswirksamkeit hat ihren Grund in ihrer intensiven Beschaffenheit und Stärke. Christus wirkt seine Gottinnigkeit (das Wort ward Fleisch) in den Jüngern u. s. w. Das Christliche ist das Heilskräftige. Nach dieser Construction weist d. Bf. nach, daß die Mitte aller christlichen Vorstellungen die Erlösung und Versöhnung sey. Und nun lassen sich auch, wie das Hauptkapitel, das 6te der genetischen Abtheilung, darthut, alle platonische Aehnlichkeiten mit dem Christenthum in dem Mittelpunkt des Heilbegriffs also erkennen, daß man zugleich den Unterschied begreift. Der Platonismus ist das Heil Bezweckende. Ueberhaupt ist er vorzugsweise Teleologie, und um so mehr Theologie, nämlich Lehre von der weisen und mächtigen Güte Gottes. Die Kosmos-Geschichte ist die Gesammtheit der Bewegungen, die auf einen von Gott gewollten heiligen Endzweck zielen. Mit Bewußtseyn schließt sich die platonische Philosophie diesem Ringen der Weltgeschichte an. Das Menschenleben soll befähigt werden sich in seinem wahren Wesen zu erfassen, sich als Theil des Ganzen zu erkennen und dem zu leisten was es ihm schuldig ist. Das ist seine Rettung (σωτηρια). Es gibt nur Eine Weisheit. Diese, indem sie sich im Denken und Erkennen auf das zeitliche geschichtliche Menschenleben einläßt, ändert ihre innere, ewige Natur nicht, nach welcher sie selbst die Macht des Guten ist. So vereinigt sich bei Plato in der Erkenntniß der Wahrheit der echt wissenschaftliche Charakter mit dem religiösen und sittlichen Begriffe, eine Vereinigung, die vom Aristoteles aufgehoben, später nur, z. B. im Neuplatonismus und in der my-

stischen Theologie, mit Aufopferung der wissenschaftlichen Strenge wiederkehrt. Der Ausgangspunkt der heilbezeugenden Richtung der platonischen Philosophie ist die Wahrnehmung des Welt-Unheils in seiner verderblichen Macht und Größe. Ursache desselben ist die Sünde, nicht die Sünde, die da oder dort als einzelne That vorkommt, sondern der sinnliche Hang, der den Ursprungspunkt des Lebens vergiftet, die Begehrung des Scheinbaren, die Lüge, das Los-Seyn der Creatur von Gott, τὸ ἄθεον. Einerseits ist die Weltgeschichte die Geschichte des Abfalls. In der Natur nun stellt die Nothwendigkeit, das ursprüngliche Verhältniß wieder her, für die Seelen die Liebe durch Erkenntniß vermittelt. Die Erkenntniß aber kann nicht sofort den Frieden bringen; zunächst muß sie Unruhe, Schmerz und Schrecken wirken. Gerade dieses unruhvolle Aufwachen ist das Zeichen der Heilbarkeit und der Anfang der geistigen Geburt. Die Durchgeistigung des Seelenlebens soll dann in dem Ganzen des Menschenlebens sich immer vollkommener offenbaren und vorzüglich am Staate und der Familie vollziehen. Die gänzliche Erlösung liegt jenseits. Die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott kann so lange wir im Leibe wallen nur eine beginnende und wachsende seyn. Der Tod selbst ist Erlösung. Obgleich aber die Erlösung durch den Gedanken geschieht, so ist doch der Mensch nicht sein eigener Erlöser. Fast dieselben Wirkungen, welche Christus durch die reine Urbildlichkeit seines Wesens auf das eigentlich Wesenhafte im innern Leben des Menschen ausübt, erwartet Plato von den Ideen. Ihr Hereinleuchten in die Seele ist die Tagewerbung im Lande des Bewußtseyns, und das sie Erfassen ist zugleich ein sich Erheben zum Selbstseyn. Von den Ideen ergriffen steigt der erhellte Geist von Stufe zu Stufe aufwärts, bis ihn die höchste zur Wahrnehmung der lebendigen Gottheit führt. Mit dem Herantreten des erkennenden Geistes an die allwaltende Gottheit ist der Gip-

fel der Erlösung erreicht und das Bewußtseyn der Erlösung geht in das der Versöhnung über, welches die Welt in Gott erblickt und darum Gott in der Welt verherrlicht sieht. Der Kampf der Gegensätze zeigt sich hier zu einem Sinecure ausgleichenden. Eine dergleichen Weltanschauung hätte Plato nicht philosophisch entwickeln können, wenn sie nicht in seinem Innersten gelebt hätte. Das Christliche in seinem Innern oder an ihm selbst ist der Glaube an das Kommen des Heils.

Bezuken konnte Plato wohl das Heil des Lebens, doch nicht bewirken! Mit dieser Bemerkung geht der Verf. zur Nachweisung des Unterschiedes, also des Nicht-Christlichen oder auch Unchristlichen im Plato über. Er berücksichtigt dabei nicht nur den Pantheismus, — indem er zur rechten Zeit anmerkt, daß der Deismus dem Christenthume nicht weniger zuwider sey und gerade der Deist am häufigsten über Pantheismus schreie — dankt den Schöpfungsbegriff, der dem Plato fehlen muß, und mehreres oft besprochne Sittliche: sondern weist auch den Hauptpunkt nach, das bloße Ideesein des Platonismus. Es fehlt seiner Betrachtung die Person und That, das Leben und Leiden des Erlösers. Die göttlichen Ideen wecken das Denken, und die Erkenntniß des Seyenden befreit. Die Sünde ist also auch mehr der Irrthum als die Sünde; der Mensch denkt sich gut und göttlich; wird Gott, aber diese notwendige Wiedervereinigung nach dem notwendigen Abfalle läßt die Gnade und Freiheit nicht walten, noch die Demuth und kindliche Furcht, die das Christenthum kennt. Vom Fatalismus kann Plato nicht los, zum heiligen, persönlichen und lebendigen Gotte nicht hinkommen, und die Erlösung, die die Idee im Denken wirkt, ist abgesehen davon, daß sie eine gedachte bleibt, eine aristokratische.

Die Bedeutung, die wir dem Buche anweisen zu dürfen geglaubt haben, wird durch seine etwanigen Män-

gel wenig verändert oder gemindert. Noch mehr Bestimmtheit und Begrenzung, zuweilen noch tieferes Eindringen in die verglichenen Vorstellungen, weniger Ausführung des Deutlichen und weniger Anführung des Müssigen wäre vom allgemeinen Standpunkte der Wissenschaft aus zu wünschen. Auf einen Hauptpunkt möchte ich noch aufmerksam machen. Oben — 1. Kap. 2. — habe ich angedeutet, daß die Ähnlichkeit platonischer Religions- und Sittenlehren mit christlichen schon in höherem Grade hätte erklärt werden sollen. Am Schlusse der Schrift dürfte in Ansehung der Verschiedenheit dasselbe der Fall seyn. Plato, sagt d. Vf., bezweckt das Heil, er kann es nicht bewirken. Dieß ist nicht genug. Er kann es auch in seiner Wirklichkeit nicht weiffagen, nicht glauben, nicht anerkennen, dafern er auf seinem Standpunkte verharret. Das Christenthum hat seine, objectiven und subjectiven, alttestamentlichen Voraussetzungen, welche dem Plato fehlen; und gegen welche seine Philosophie sich verschließt. Selbst im N. T. bildet sich eine Weisheitslehre auf dem Grunde der gesetzlichen Gottesoffenbarung, die sich, sofern sie vom Prophetismus gesondert besteht, gegen den historischen Erlöser und dessen Erwartung verschließt, wie vielmehr die platonische Ideenlehre! In dieser Beziehung ist wohl, was d. Vf. S. 321. vom platonischen Glauben an das Kommen des Heils und von der Empfindung des Christus-Daseyns in der Geschichte gesagt hat, auch bei den sonst von ihm gegebenen Beschränkungen noch sehr in Anspruch zu nehmen.

E. F. Ritsch.

2.

Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, entwickelt und hervorgehoben von Dr. C. Ackermann, Archidiaconus zu Jena. Hamburg, bei Fr. Perthes. 1835. 353 S. 8. a).

In dem Gegenstande, mit welchem sich das vorliegende Werk beschäftigt, berühren sich zwei Elemente, aus welchen vornehmlich unsere gegenwärtige Bildung hervorgegangen ist, das Alterthum und das Christenthum, auf eine so innige Weise, daß man sich nicht wundern kann, wenn er wiederholt die Untersuchung gereizt hat. Es ist gewiß ein Unternehmen, welches auf die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen rechnen kann, ihn einmal wieder ausführlich zur Sprache zu bringen. Kenntnisse und Bildung des Verf., welcher in dieser Schrift sich zuerst dem Publikum darstellt, sind auch völlig dazu geeignet, dieß auf eine würdige Weise einzuleiten und wir schließen uns daher ihm gern an, indem wir auch von unserer Seite etwas dazu beitragen möchten diesen Gegenstand in sein rechtes Licht zu stellen. Als von einem Geistlichen, läßt sich vom Verfasser voraussetzen, daß er von der Würde des Christenthums hinlänglich durchdrungen ist, um ihm volle Gerechtigkeit widerfahren zu las-

- a) Nachdem die voranstehende Recension eingelaufen war, ist uns die hier folgende zugesendet worden, beide von befreundeten und verehrten Männern; ich bin gewiß, keiner von beiden würde wollen, daß die Arbeit des andern der seinigen weiche; der Verfasser des recensirten Buches und unser Leserkreis kann bei dem Abdrucke beider Recensionen nur gewinnen, ich habe daher um so weniger Bedenken getragen, beide abdrucken zu lassen, als beide auch verschiedene Punkte des Gegenstandes beleuchten, und, obgleich in manchem von einander abweichend, sich doch nicht ausschließen, sondern gegenseitig ergänzen.

G. Ullmann.

fen. Dem Buche aber sieht man auch die vertraute Bekanntschaft mit dem Platon leicht an, welche zu seiner Abfassung geführt hat. Es herrscht in ihm eine Liebe zu diesem Philosophen, welche auch verborgnere Seiten an ihm zu erspähen weiß. Von dieser Seite tritt am meisten das Belehrende hervor, welches diese Schrift für unsere Theologen haben kann, indem, wie billig, das Christliche mehr als bekannt vorausgesetzt, als entwickelt wird und nur in einigen polemischen Beziehungen bei Betrachtung desselben eine größere Ausführlichkeit eintritt, sonst aber hauptsächlich die Parallele zwischen dem Platon und dem Christenthum auch über das Wesen des letzteren Licht verbreiten soll. Wir dürfen jedem aufmerksamen Leser versprechen, daß die Schrift des Herrn Ackermann ihm viele beachtungswerthe Seiten beider Gegenstände, welche hier verglichen werden, vorführen werde. Sie gehört der Art der Schriften an, welche aus einem eigenthümlichen Leben des Geistes hervorgegangen, auch wieder lebendig zu erragen geeignet sind.

Allein indem wir der Eigenthümlichkeit des Verfassers gedenken, dürfen wir auch nicht unerwähnt lassen, daß der Leser, um nicht Anstoß an vielen seiner Aeußerungen zu nehmen, sich das gesagt seyn lassen müsse, was in der Vorrede S. VIII. f. erwähnt wird, daß er nicht aus einzelnen Aeußerungen, sondern aus dem ganzen Geiste seines Buches beurtheilt seyn wolle. Er fordert, man solle den rechten Accent für seine einzelnen Sätze, welche zuweilen etwas zu keck und kurz ausgedrückt wären, zu finden wissen. Dieß ist seiner ganzen Betrachtungsweise gemäß. Denn auch bei den Untersuchungen über den Platon und über das Christenthum hat er überall im Auge, daß sie nicht aus einzelnen ihrer Sätze beurtheilt werden dürften, sondern aus dem Ganzen und Vollen ihres Wesens. Diese Denkart ist aller Ehren werth und gewiß wir sind nicht geneigt in unsern Untersuchungen über geschichtliche Gegenstände

einer anderen Maxime zu folgen. Aber dennoch müssen wir gestehen, daß es uns zuweilen schwer geworden, an einzelnen Sätzen des Verfassers nicht Anstoß zu nehmen, auf welche wir zu wenig vorbereitet stießen. Durch eine mehr künstlerische Behandlung seiner Untersuchungen, glauben wir, hätte es der Verfasser seinen Lesern erleichtern können den richtigen Accent für seine Sätze zu finden.

Aber überdies, wenn auch eine jede Aeußerung aus dem Ganzen des Wesens beurtheilt seyn will, so müssen wir doch auch als Ergänzung hinzufügen, daß nicht weniger eine jede Aeußerung das Ganze des Wesens auszudrücken streben sollte und daß sie auch in demselben Grade, in welchem ihr dieß gelingt, eine selbstständige Bedeutung gewinnt. Beide Sätze gehören zusammen. Das Einzelne soll nicht aus dem Ganzen heraustreten. Wo es sich stärker hervorhebt, als es die Natur seiner Vereinzelnung verlangt, wo es in abspringender Weise sich absondert und etwas für sich bedeuten will, als ein Paradoxon oder in sonst einer Sonderlingsweise, da gibt es ein ungesundes Glied, welches der Zucht des Allgemeinen bedarf. Auch von dieser Seite können wir uns nicht ganz einverstanden erklären mit der Verfahrungsweise des Verfassers. Nicht, als wollten wir ihn des Forschens nach Paradoxen beschuldigen — dazu ist er zu sehr durchdrungen von der Bescheidenheit, welche dem Bewußtseyn eines gründlichen Forschens so gern zur Seite geht — aber wir können nicht leugnen, daß wir bei ihm fast durchgehend eine übertriebene Polemik finden gegen das wissenschaftliche Bestreben die Ergebnisse einer Untersuchung in einem Gedanken, versteht sich als einem Gliede der Wissenschaft, abzuschließen. Es ist nicht selten, daß er hiergegen sich sehr stark äußert. Er findet es S. 177 ganz klar und ganz begreiflich, daß keine Wahrheit in einer solchen Form ausgesprochen werden könne, welche ein Dagegensprechen von irgend einem Punkte oder einer Seite her absolut unmöglich machte. „Derjenige, der seinen Le-

fern aber Hörern zu einer klaren An- oder Hinsicht verhelfen will, kann dieß gar nicht anders bewirken, als wenn er die Saiten, die den deutlichen Ton angeben sollen, ein wenig straff anzieht oder ihnen eine etwas scharfe Stimmung ertheilt. Denn thut er's nicht, so fließen die Schwingungen charakterlos in einander über und bringen keinen hell empfundenen Eindruck im Bewußtseyn hervor. Für die nöthige Herabstimmung der scharfen Töne sorgen Atmosphäre und Publikum ungeheßen." Wir werden den Ton auch wohl dieser Aeußerungen etwas herabstimmen müssen. In der polemischen Schreibart mögen sie zuweilen anwendbar seyn; in der ruhigen wissenschaftlichen Untersuchung aber nicht. S. 218. verwirft der Verfasser den „Definitionsloßel," in welchen die Quintessenz der Philosophie eingetröpfelt werden könnte, und S. 257. behauptet er, daß das Leben stets da vergehe, wo der Begriff entstehe. Wir sehen wohl ein, daß diesen Sätzen ein vernünftiger Sinn untergelegt werden könne, finden sie aber viel zu allgemein ausgedrückt, als daß wir uns über ihre Fassung nicht wundern sollten. In einer Schrift, welche so viel zum Lobe der platonischen Philosophie zu sagen weiß, da doch diese auf die Bildung richtiger Begriffe und Begriffserklärungen den größten Werth legte. Wir können sie auch nicht in Uebereinstimmung mit dem Bestreben des Verfassers selbst finden, welches hauptsächlich darauf gerichtet ist, das Wesen des Christlichen und des Platonischen auf bestimmte charakteristische Begriffe zurückzuführen. Vergleiche z. B. S. 293. Inzwischen wissen wir doch nun, in welchem Sinne wir wenigstens viele der Sätze des Verf. aufzufassen haben.

Wir möchten hiervon sogleich eine Anwendung zu machen und aufgefordert fühlen auf die Ansichten, welche der Verfasser über die Wissenschaft überhaupt äußert. Er beruft sich zuweilen auf den Gesamteindruck, welchen etwas auf uns mache, und verlangt von uns, wir sollten nach

einer lebendigen Einsicht streben, welche der Gegenstand selbst in uns erzeuge und hervorrufe, welche nicht aus dem abstracten Denken in uns, sondern aus dem frischen Eindrucke auf uns hervorgehe (S. 291 f.); nichts Unempfundenes oder Unverstandenes sollen wir in uns leiden, sondern alles der klaren Einheit des innersten Lebens zusprechend machen (S. 154). Wohin diese Sätze streben, ist nicht schwer zu erkennen. Man würde sie offenbar missverstehen, wenn man daraus abnehmen wollte, der Verf. lege der sinnlichen Empfindung und dem sinnlichen Eindrucke einen großen Werth für die wissenschaftliche Einsicht bei und wolle andeuten, die Gegenstände selbst sollten die wahre Erkenntniß in uns hervorbringen, nicht aber der Freiheit unseres Gedankens sey dieß Geschäft zu übertragen; vielmehr was hier Empfindung und Eindruck des Gegenstandes auf uns genannt wird, soll gewiß nur die lebendige Empfänglichkeit für die Erkenntniß der Wahrheit bezeichnen, welche uns ja freilich nicht verloren gehen darf über irgend eine Einseitigkeit des abstracten Nachdenkens. Dieß sehen wir auch deutlich ausgedrückt, wenn der Verf. bei Abschluß seiner Untersuchungen über den Platon das neu gewonnene Ergebniß mit früheren unvollkommeneren Auffassungsweisen vergleichend S. 293. sagt: „was dort Sache des Gefühls und des ersten Eindrucks war, ruht hier auf begründeter Erkenntniß; die unbestimmte allgemeine Annahme, daß etwas Christliches im Plato liege, hat sich in die bestimmte Einsicht, was es sey und worin es eigentlich bestehe, verwandelt; — — — wir haben jetzt einen einzigen Begriff vor uns, der die ganze Fülle dessen, was im Plato Christlich ist, in sich faßt und ausdrückt.“ Diese Sätze geben unstreitig eine richtige Einsicht in das Wesen wissenschaftlicher Untersuchung zu erkennen und jenes Dringen auf den frischen Eindruck und die lebendige Empfindung zeigt sich hier nur als eine richtig angelegte Polemik gegen die einseitige Abstraction und schärft die

Marime ein, daß „die Wahrheit von jedem selbst erblüht, selbst erfaßt und als sein empfunden werden müsse“ (S. 143.). Allein warum bleibt nun neben dieser richtigen Einsicht vom wissenschaftlichen Gesichte noch eine solche herbe Polemik stehn, wie sie z. B. S. 220. sich ausdrückt? Hier nämlich lesen wir den Satz: „wer mit dem Bewußtseyn seines begriffsreicher und schärfer gewordenen Verstandes nicht zugleich auch die demüthige Anerkennung seines Vermergewordenseyns an tiefen Sachgefühlen verbindet, der hoffe nur nie etwas Gesundes und Richtiges über die Platonische Ideenlehre lernen oder vorbringen zu können.“ Sollte es denn wirklich so seyn, daß wir mit dem Gewinn an Ausbildung des Verstandes einen Verlust an dem Gut erleiden müßten, welches hier mit dem wahrscheinlich uneigentlichen Namen der Sachgefühle bezeichnet werden soll. Die Unklarheit der Vorstellungen, welche wir hier ahnden müssen, scheint uns noch stärker in einer Vergleichung des Aristoteles mit dem Platon hervorzutreten, welche der Verfasser S. 109 ff. anstellt. Hier wird uns auseinandergesetzt, wir dürften zur Beurtheilung Platon's nicht die alberne Prätension hinzubringen, er solle Aristotelisch denken; einem jeden von beiden müßten wir das Recht einräumen, von seinem Standpunkte und von seinen Principien aus sein philosophisches Wissen zu construiren. Jeder in seiner Art habe das kaum Uebertreffliche geleistet; aber dieses jeder in seiner Art schließe schon eine gewisse Beschränktheit ein, welche jedoch als kein Vorwurf, sondern als ein Lob erachtet werden müsse. Denn dieß sey das Loos des Creatürlichen, vergebens zerarbeite sich ein durch Eitelkeit irre geleiteter Trieb das ihm nicht gesteckte Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, an welches einen Andern der Genius ungezwungen führe. Ein platonisirender Denker konnte Aristoteles gar nicht werden; auch wenn er gewollt hätte. Er wollte es aber auch gar nicht und durfte es gar nicht wollen. Denn er würde sich, wenn er es gewollt

hätte, an sich selbst und am Geiste der Geschichte versündigt haben u. s. w. Auch in diesen Sätzen vermiffen wir nicht alle Wahrheit, aber das beschränkende Maß, welches ihnen erst ihre ungehörte Anerkennung zusichern kann. ~~Nach~~ könnte und sollte Aristoteles nicht wie Platon denken; aber daß die verschiedenen Eigenthümlichkeiten beider Männer sie hätten verhindern müssen dieselbe Wahrheit anzuerkennen, können wir auf keine Weise zugeben. Wir wollen annehmen, der eine von ihnen wäre von seiner Zeit oder seinen Neigungen verhindert worden, eine Wahrheit zu erkennen, welche der andere erkannt hatte, so würden wir dieß jenem ohne Bedenken zum Nachtheil anrechnen müssen, wir würden es als eine Beschränktheit seiner wissenschaftlichen Einsicht anzusehn haben, woher sie auch gestammt haben möge. Denn es gibt nur eine Wahrheit und eine Wissenschaft für alle Menschen. Der Verfasser verwechselt hier ein doppeltes Paar von Gegensätzen mit einander. Einmal das Eigenthümliche mit dem Allgemeinen in unserm Bewußtseyn, dann aber auch den zeitlichen Beruf der einzelnen Creatur mit ihrer ewigen Bestimmung. Jenes Eigenthümliche oder Originelle soll allerdings in einer jeden einzelnen Person anders gesetzt seyn, als in einer jeden andern; allein diesem Originellen gehört eben der wissenschaftliche Gedanke nicht an. Das Originelle suchen wir in der schönen Kunst, in der Phantasie, vielleicht auch noch in andern Gebieten unseres Bewußtseyns, aber nicht in der Wissenschaft. Da soll der Eine denken, wie der Andere. Der richtige Gedanke ist allen zugänglich, allen gemeinschaftlich, und wer ihn nicht richtig, nicht so denkt, wie alle ihn denken sollen, der ist deswegen in seiner Wissenschaft beschränkt oder gar in Irrthum. Sein zeitlicher Beruf mag nun vielleicht seyn, selbst in und durch seine Einseitigkeit die Geschichte der Wissenschaft weiter zu bewegen, aber daß er seine ewige Bestimmung in solcher Einseitigkeit ertelchen werde, können wir nicht

zugeben, wenn es anders die Bestimmung vernünftiger Wesen ist, die Wahrheit zu erkennen.

Sollen wir es nun sagen, wie wir es denken, so müssen wir bekennen, daß wir solche Aeußerungen unseres Verfassers, welche von der richtigen Bahn ableiten, neben jener richtigen Einsicht in das wissenschaftliche Geschäft, welche wir ihm haben zuerkennen müssen, nur daraus und erklären können, daß er zu der letztern nur durch eine herbe Polemik gelangt ist, welche noch zu tiefe Spuren in ihm zurückgelassen hat, als daß er immer siegreich über sie sich erheben könnte. Noch einige dieser Spuren müssen wir verfolgen, um uns reine Bahn zu machen, ehe wir zu einer gerechten Würdigung seines Hauptunternehmens kommen können. Warum, müssen wir fragen, hegt er eine so geringe Hoffnung von der Philosophie? Warum besonders zeigt sich bei ihm eine so starke Abneigung gegen die neuere Philosophie, gegen die Philosophie der christlichen Zeiten? Seine Hoffnung auf die Philosophie ist offenbar sehr gering, wenn er S. 109. meint, eine Philosophie, welche die Gegensätze der beiden größten Philosophen des Alterthums, des Platon und des Aristoteles, auszugleichen vermöchte, dürfte wohl schwerlich je entstehen. Er verdammt sie damit zu einem unversöhnlichen Streite in sich selbst, welcher kaum mit dem Heile der Menschheit vereinbar seyn möchte, welches der Verfasser uns sonst verspricht, wenn er nicht vielleicht gar der Meinung seyn sollte, die Philosophie müßte zuletzt in ihrem Streite sich aufreiben oder sonst wie zum Schweigen gebracht werden, ehe das Heil der Menschheit zu Stande kommen könnte. Aber noch schlimmer steht es mit der neuern Philosophie, als mit der alten, wobei wir vorauserrinnern müssen, daß der Verfasser den Abschnitt zwischen beiden zwischen Platon und Aristoteles zu setzen scheint. Denn vom Aristoteles an, sagt er, hege die Philosophie auf einmal ein ganz anderes Bewußtseyn von dem, was sie ist und was sie seyn soll, welches

bis auf unsere Tage im Ganzen ziemlich dasselbe geblieben (S. 229, vergl. S. 116 f.). Wir wollen es dahin gestellt seyn lassen, ob der Abschnitt an der angegebenen Stelle sich wirklich vorfinde, können aber nicht umhin die Schilderung sehr grell zu finden, in welcher die neue der alten Art zu philosophiren entgegengesetzt wird, wobei sogar Aristoteles wieder nur als ein Uebergangspunkt von der alten zur neuen Philosophie sich darstellt (S. 166.). Zwar wird der neuern Philosophie zugegeben, daß sie sich fast mit denselben Problemen beschäftige und dieselben Hauptbegriffe und Tendenzen habe, wie die alte, was wir, beiläufig gesagt, nicht völlig richtig finden können, zwar wird ihr sogar ein größeres Bewußtseyn über sich selbst, eine bestimmtere Uebersicht über die Hauptprobleme der Wissenschaft zu ihrem Vortheil vor der alten angerechnet, aber sie soll ihre Unschuld und Einfalt im Zwiespalt, sie soll an Kraft und Frische verloren haben und es wird bezweifelt, ob sie sich der Wahrheit mehr genähert habe, als die alte Philosophie. Besonders aber ist es der Zwiespalt zwischen Idee und That, Leben und Schule (S. 168), welcher ihr zur Last fällt. Nur das Buch und die Schule sind das Element, in welchem sie sich bewegt. Im Alterthume wogte das Leben draußen, bei uns sitzt es hinter verschlossenen Thüren; damals war das Philosophiren nicht zwischen Abschnitten und Paragraphen eingeklemmt, das heut zu Tage nicht eher anfängt, als wenn der Dozent die Seite des Compendiums aufschlägt, auf welcher er stehn geblieben ist, und das sogleich aufhört, wenn er das Buch zumacht und vom Ratheder geht (S. 171.). Der Verfasser ist zu verständig, als daß er nicht einsehen sollte, daß er in solchen Zügen nur eine Karrikatur gemalt hat, welcher auch nur ein flach idealisirtes Bild gegenüber stehen möchte. Aber es scheint doch wirklich seine Meinung zu seyn, daß es mit unserer Philosophie jetzt schlechter stehe, als zu Platon's Zeiten.

Es ist jedoch nicht allein die neuere Philosophie, welche

vom Verf. auf eine so ungünstige Weise geschildert wird, vielmehr scheint es fast, als sollte die ganze neuere Bildung dieselbe Verdammniß treffen und kaum entgeht unser Christenthum seinem allzu scharfen Ladel. Zwar thut es uns aufrichtig leid um unsere neuere Litteratur, daß wir hier so wenig Löbliches von ihr vernehmen müssen, daß unsere geistreiche Manier sehr kleinlich gegen die altclassische Großartigkeit sich ausnimmt, daß wir falschen Ansichten und Geschmacksrichtungen, welche sich allgemein verbreitet haben, uns kaum entziehen können, ja daß man eine Meisterschaft im eigentlichen Denken unserm Zeitalter kaum zugestehen kann (S. 134, 139, 140, 213, 219, 222.); allein — was hilft's? — wenn wir nun einmal in der Litteratur und den Wissenschaften nicht viel zu leisten vermöchten, so würden wir uns darüber schon zufrieden geben müssen, wenn wir nur sonst wacker und tüchtig zu seyn meinen dürften. Aber leider! auch sonst ist nicht viel an unserer Zeit zu loben. Mit Worten zwar preist sie die Vernunft, höhnt sie aber mit Thaten (S. 130.); ihre Frömmigkeit ist wenig zu loben und nicht etwa die Frömmigkeit christlicher Jahrhunderte wird ihr zum Muster vorgehalten, sondern sogar vor der heidnischen Frömmigkeit sollen wir uns schämen lernen (S. 334.). Es versteht sich, daß solche Ausbrüche der Unzufriedenheit mit unserer Zeit nicht alle unserer Zeitgenossen treffen sollen, sondern nur die Menge und die Schwachen; aber wir müssen dennoch fragen, ob Stimmungen, in welchen man die Gegenwart so schwarz sieht, geeignet dazu sind, eine richtige, unparteiische Parallele zwischen dem Alterthume und dem Christenthume zu ziehen. Sollte denn in der That das Christenthum ein so schwaches Ding seyn, daß es keine bessern Früchte hervorgebracht hätte und man im Großen und Ganzen angesehen nicht sagen dürfte, es sey heute besser, als es in den heidnischen Zeiten gewesen? Wir können nicht glauben, daß der Verf. diese Frage bejahen würde. Die Unzufriedenheit

selbst, welche in neuern Zeiten noch häufiger, als im Alterthum über die Verderbniß der Gegenwart sich Lust macht, scheint uns diesen Zeiten ein gutes Zeugniß zu geben. Denn gegen die höhern Anforderungen unserer christlichen Zeit hält es freilich auch schwerer, etwas Genügendes zu leisten. Freilich des Bösen gibt es noch viel unter uns und es würde wohl jedem schwer halten zu sagen, ob heute oder vor zweitausend Jahren mehr Böses in der Welt gewesen, wenn genau nachgerechnet werden sollte; wir wissen es wohl, es gibt jetzt noch Sklaverei unter den christlichen Völkern, auch wohl noch Päderastie, aber daß die Gräueltaten jener und dieser uns einen so tiefen Abscheu erregen, während das Alterthum sie gleichgültig mit ansah, während die alten Philosophen diese Gräueltaten zu vertheidigen oder zu beschönigen wagten, das scheint doch ziemlich laut für unsere Zeiten zu sprechen.

Wir können es auch wirklich dem Verf. trotz seiner heftigen Aeußerungen nicht glauben, daß er unsere Zeit im Ganzen gegen das Alterthum herabsetzen wolle; es ist nur das Gefühl der Polemik, in welcher er gegen gewisse Richtungen seiner Zeit steht, was solche Ausbrüche seines Unwillens ihm auspreßt. Der heftigste derselben, welchen wir so eben angeführt haben, kann uns wahrscheinlich am besten auf die Spur führen, wogegen diese Polemik überhaupt gerichtet ist. Es ist hier die Rede von einem in unserer Zeit weit verbreiteten Irrthume, welcher den Werth des Christenthums nur in seiner (moralischen) Lehre sucht und den Stifter desselben Wunder wie sehr zu ehren meine, wenn er ihn den Weisen von Nazareth nenne. Wir merken, daß es auf den theologischen Rationalismus gemünzt ist. Der Verf. meint zwar annehmen zu dürfen, daß dieser Irrthum in der Theologie endlich überwunden sey, desto unüberwindlicher aber scheine er in den Volksschulen und in der Vorstellungsweise der großen Menge zu seyn (S. 333. Anm. 2.); es ist also nicht zu verwundern, daß er

eben die Menge seiner Zeitgenossen wegen ihres Mangels an Frömmigkeit tadelte; allein wenn er in diesen seinen Untersuchungen, die doch offenbar einen wissenschaftlichen Zweck haben, noch so heftig gegen den Rationalismus anzukämpfen für gut findet, so möchten wir daraus die Folgerung ziehen, daß er seinen Einfluß auch auf die Wissenschaft seiner Zeitgenossen nicht für gering achte. Hierin bestätigt uns denn auch die ganze Ansicht, welche er von dem Gegensatz zwischen alter und neuer Philosophie entwickelt; denn wenn er diese vom Aristoteles herleitet, jene im Platon sich enden läßt, so bricht er auch über jene den Stab, wenn er das Aristotelische Denken durch und durch rationalistisch nennt, das Platonische dagegen zu loben glaubt, indem er von ihm behauptet, daß es in das Supranaturalistische und Mystische sich ziehe (S. 115.). Er mag also wohl meinen, nur in der Theologie sey der theologische Rationalismus überwunden, in andern Wissenschaften aber, und namentlich in der Philosophie, herrsche er noch.

Wir sind nun um so weniger geneigt, dem Verf. diesen seinen Streit zum Vorwurfe zu machen, je weniger er mit dem Rationalismus die Vernunft vermengt, je richtiger er vom Rationalistischen das Rationelle unterscheidet (S. 335. Anm. 1.); allein mit dem Begriffe, welchen er vom Rationalismus zu hegen scheint, können wir uns doch in keiner Weise zufrieden geben, vielmehr scheint er uns alle die Schwächen an sich zu tragen, welche bei Begriffen gewöhnlich sind, die nur im polemischen Eifer sich gebildet haben. Betrachten wir zuerst den Gegensatz, in welchen er gestellt wird gegen den Supranaturalismus und Mysticismus (S. 115, 335.), so springt uns in richtiger Methode wie von selbst die Frage heraus, warum ein einfacher Begriff nicht auch einen einfachen Gegensatz erhalte. Sollten ihm zwei Lehren vielleicht nur deswegen entgegengesetzt werden, um dem Gegner eine um so zahlreichere Partei entgegensetzen zu können? Aber der Verf. weiß wohl, daß,

wenn die Verbündeten uneinig sind, der Feind um so sicherer triumphire. Und unbekannt ist es ihm doch gewiß nicht, daß Supranaturalismus und Mysticismus oft mit einander in Streit gelegen haben, noch auch, daß der Supranaturalismus oft mit dem Rationalismus den Irrthum getheilt hat, daß das Christenthum eine Lehre sey. Wenn also der Verf. Mysticismus und Supranaturalismus unter eine und dieselbe Fahne vereinigt, so will dieß uns etwas bedenklich scheinen. Noch mehr aber, wenn er den Mysticismus lobenswerth findet, da er gewöhnlich als etwas Tadelnswerthes angesehen worden, nicht allein von Rationalisten, sondern auch von Supranaturalisten, ja von jeder Art gesunder, d. h. in deutlichen und klaren Gedanken sich entwickelnder Wissenschaft. Die übernatürliche Offenbarung, welche der Supranaturalismus behauptet, ist freilich etwas Mystisches, aber das Anerkennen eines Mystischen ist noch himmelweit unterschieden von einer mystischen Wissenschaft und der, welcher etwas Mystisches in der Religion oder in der Kunst zugibt, muß deswegen noch nicht ein mystischer Denker seyn, wie dieß von Platon gesagt wird. Wir wollen ein ganz unzweideutiges Beispiel gebrauchen, um den Unterschied anschaulich zu machen, auf welchem wir fußen. Die Evidenz, welche die mathematischen Lehren haben, indem wir sie im freien Denken vollziehen, ist etwas durchaus Unausprechliches, ein Geheimniß des Denkenden, welches sich in ihm vollzieht, d. h. etwas Mystisches, die mathematische Einsicht also beruht auf etwas Mystischem, dennoch aber würden wir uns eine mystische Mathematik verbitten müssen. Eben so verbittet sich der Supranaturalist, welcher klar und deutlich zu denken gewohnt ist, eine mystische Theologie, obgleich er alle Theologie von einer mystischen Offenbarung ausgehen läßt. Diese mag ja freilich wohl von anderer Art seyn, als die mathematische Evidenz, aber die Verschiedenheit beider Ausgangspunkte thut hier nichts zur Sache.

Aber ferner, wie kommt der Verf. dazu, den theologischen Rationalismus — in der Philosophie bezeichnet bekanntlich der Ausdruck Rationalismus etwas ganz anderes, als in der Theologie — in die Philosophie einzuschwärzen? wie kommt er dazu, ihm ein so hohes Alterthum beizulegen, so daß er dem Aristoteles zugeschrieben wird und selbst Platon und alles Hellenische nicht ganz frei bleibt vom Makel desselben? Vergl. S. 335. Bisher haben wir immer den Rationalismus ausschließlich für einen Irrthum in der Theologie und für eine Neologie des vorigen Jahrhunderts gehalten. Fragen wir nun nach den Kennzeichen des Rationalismus, so erhalten wir darüber vom Verf., wie natürlich, nur im Vorübergehen einige Winke, welche uns eben hinreichend darüber unterrichten, in wie weitem Umfange er den Begriff des Rationalismus nehme. Was jedoch das Hellenische zum Rationalistischen hinziehen soll, nämlich daß ihm ein mächtiger Eindruck vom Göttlichen gefehlt habe, gewährt nur ein negatives und überdies einen Gradunterschied in sich schließendes Kriterium, so daß wir es ungeeignet finden, den Rationalismus darnach auch nur als einen Irrthum zu charakterisiren; dagegen beim Platon werden einige besondere Züge des Rationalistischen gefunden, welche schon zu positiverer Bezeichnung geeignet sind. Seine Ansicht, daß die Existenz der Staaten im gemeinen Bedürfniß gegründet sey, seine Geringschätzung der schönen Kunst überhaupt und besonders sein Dichterhaß werden als rationalistisch bezeichnet (S. 335.); in der That Dinge, welche uns dem Rationalismus sehr fern zu stehen scheinen. Man sollte fast glauben, der Verf. suche nur alle Flachheiten und Irrthümer dem Rationalismus aufzubürden, um ihn desto leichter bestegen zu können. Wir wollen uns aber nicht damit aufhalten, Beispiele aufzusuchen, welche beweisen könnten, daß mit dem Rationalismus eine würdigere Ansicht vom Staat und von der schönen Kunst verbunden seyn könne; denn wir sehen wohl

ein, daß unsere Ansicht dieser Dinge von der des Verf. in einem weitem Abstände steht, als daß durch solche Beispiele zwischen uns etwas ausgemacht werden könnte. Daher wollen wir einen andern Weg der Verständigung versuchen.

Vorausgesetzt soll unter uns seyn, daß der Rationalismus ein Irrthum ist. Es kommt nur auf die Weise der Behandlung dieses Irrthums an, in welcher wir von einander abzuweichen scheinen. Das, worauf der Verf. dabei ausgeht, ist etwas besonders in unserer Zeit bei polemischer Begegnung der Parteien sehr Gebräuchliches. Einen besondern Irrthum, eine falsche Richtung in irgend einer Art glaubt man nicht besser bekämpfen zu können, als indem man alle seine Folgerungen, auf welche er nothwendig kommen würde, wenn er consequent sich ausbilden wollte, an das Licht zieht. Dieß macht unstreitig unserer Gründlichkeit Ehre; selbst im Irrthume will man Consequenz sehen. Wer erinnert sich nicht hierbei an jene berühmte Streitigkeit, in welcher gesagt wurde: sie sind Atheisten; sie wollen es nur nicht sagen; so wollen wir es einstweilen für sie sagen. So wie nun alle Wahrheiten organisch, so hängen auch die Irrthümer wenigstens nesterweise zusammen und ein Irrthum, consequent durchgeführt, gestaltet sich dann zu einem ganzen Neste von Irrthümern. Der consequente Determinismus ist Fatalismus, der consequente Fatalismus Mechanismus, der consequente Mechanismus Atheismus u. s. w. Damit kommt man nun freilich weit genug, ich fürchte nur, zu weit. Denn warum man nun noch einen besondern Irrthum bekämpft und ihn eben diesen Irrthum nennt, nicht aber jeden andern, das ist kaum abzusehen. Verstehe ich es recht, so sieht jenes Verfahren es eigentlich auf ein Idealisiren des Irrthums ab und so wie die consequent ausgebildete Wahrheit das Ideal des wissenschaftlichen Menschen uns darstellen würde, so würde dagegen der consequent ausgebildete Irrthum das Ideal

des verkehrt denkenden Menschen leibhaftig uns vergegenwärtigen. — Aber warum sollte es nun nicht erlaubt seyn, in solcher Weise die Consequenzen eines Irrthums durch alle wissenschaftliche Gebiete hindurch zu verfolgen? Man bemerke nur dieß Eine, den Zweck, zu welchem solche Consequenzen gezogen werden. Man will dadurch den Gegner widerlegen, indem man den Widerspruch seines Irrthums nachweist mit andern richtigen Sätzen, welche er selbst anerkennen muß. Jede Consequenzenmacherei über diesen Punkt hinaus ist eine ganz leere Spielerei. Aber nun fragt es sich, woher man solche Sätze, welche der Gegner selbst anerkennen müsse, zu nehmen habe. Dabei muß man sich erinnern, daß man in jedem Irrthum eine geschichtliche Thatsache vor sich habe, nicht irgend ein lustiges Ideal der Verkehrtheit; untersucht man nun diese Thatsache, so wird man finden, daß einem jeden Irrthume immer eine bestimmte Wahrheit zum Grunde liegt, welche mit einseitiger Neigung, ja Leidenschaft verfolgt zuletzt zu dieser äußersten Grenze des Irrthums führte. Dadurch wird uns nun von der Natur der Sache gezeigt, wie weit man die Consequenz des Irrthums zu treiben habe, nämlich bis dahin, wo die Consequenzen der Wahrheit und der einseitigen Neigung, welche im Irrthume mit einander vereinbar schienen, ihren Widerspruch sich nicht mehr verbergen können. Daher ist es verkehrt, irgend einen Irrthum als ein consequentes System von lauter Irrthümern zu schildern und nicht zu begreifen, daß ihm auch eine Wahrheit zum Grunde liege, welche eben so gut consequent ausgebildet zu werden vertragen könnte. So möchte es auch wohl mit dem Rationalismus seyn, ja selbst mit dem Atheismus, wenn man darunter etwas verstehen sollte, was in rerum natura gefunden wird. Wenn aber Hr. A. die dem Rationalismus zum Grunde liegende Wahrheit sich deutlich gemacht hätte, so glaube ich nicht, daß er nöthig haben würde, seine Consequenzen bis auf das Gebiet der Politik und

der Aesthetik zu verfolgen, um den in ihm liegenden Widerspruch aufzudecken.

Aber wir müssen noch einen andern Punkt bemerken, welcher in der Polemik des Verf. nicht rein heraustritt. Die Irrthümer, welche wir wissenschaftlich zu bestreiten haben, sind von doppelter Art; einige beruhen in sehr allgemein verbreiteten Neigungen, gegründet in der menschlichen Natur überhaupt, andere dagegen haben nur Bedeutung für eine gewisse Zeit und gehen aus Neigungen hervor, die einer gewissen Bildungsperiode eigenthümlich sind. Es würde sich fragen, ob der Rationalismus jener oder dieser Art der Irrthümer angehört. Herr A. zählt ihn offenbar jener Art zu, wenn er seine Spuren schon im griechischen Alterthume findet. Allein wenn wir bedenken, daß sein Name erst in neuester Zeit gefunden worden, daß sein Wesen in der Bestreitung des Supranaturalismus beruht, von welchem bei den Griechen keine Spur vorhanden seyn konnte, weil sie keine übernatürliche Offenbarung kannten, daß endlich die Spuren des Rationalismus, welche Herr A. im Alterthume nachweist, nur auf jenem allzu weiten Wege der Consequenzen herauskommen, so spüren wir eine entschiedene Neigung in uns, ihn der andern Art der Irrthümer zuzuweisen.

Doch es dürfte Zeit seyn, nach Beseitigung dieser minder genügenden Polemik, den wesentlichen Punkten nachzugehen, welche die vorliegende Schrift zu erörtern sucht. Ihre Aufgabe ist eine Parallele zwischen Platon und dem Christenthume zu ziehen. Solche historische Vergleichen sind von jeher für sehr schwierig gehalten, von manchen sogar als etwas durchaus Mißliches verworfen worden. Und doch können wir uns derselben kaum entschlagen. Wir haben einen Typus der allgemeinen menschlichen Natur vor Augen, welcher uns überall bei Betrachtung der menschlichen Dinge auffordert nach einem und demselben Maßstabe selbst das verschiedenartigste zu schätzen. Nur

in solchen Vergleichen treten uns Schatten und Licht anschaulich hervor und wenn es der Naturwissenschaft erlaubt ist durch Vergleichung der verschiedenen thierischen Organismen eine Einsicht in die Gesetze der thierischen Organisation überhaupt sich zu verschaffen, so wird es auch den Geschichtskundigen nicht verargt werden dürfen, wenn sie in ähnlicher Weise von den Gesetzen menschlicher Bildung sich Rechenschaft zu geben suchen sollten.

Platon's Denkweise scheint in der That zu einer Vergleichung mit der christlichen Ansicht der Dinge mehr aufzufordern, als eine jede andere, denn es läßt sich kaum leugnen, daß unter allen heidnischen Philosophen, Orientalen und Occidentalen, ~~keiner~~ ^{niemand} dem Christlichen näher stehe, als Platon. Wenn der Verf. mit Recht darauf dringt, daß wir das Wesen des Christlichen in seiner heilbringenden Kraft erkennen sollen, welche das ganze Leben der Menschen Gott zuzuführen bestimmt und geeignet sey, so weiß er auch passend hervorzuheben, wie im Platon ein ähnliches Bestreben vorhanden war, die Idee des Heils in vollem Sinne des Worts, des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit als etwas Mögliches und Wahres bezeichnend zu setzen und die Erlangung desselben nicht allein von der Speculation, die sich vom Leben abzieht, zu erwarten, sondern Leben und praktische Richtungen mit in die Erreichung des höchsten Guts zu verflechten. Dahin werden mit Recht besonders die mancherlei Anpreisungen der mittlern Zustände geedeutet, welche wir bei Platon finden, obgleich sie eigentlich nach der Richtung seines philosophischen Denkens gegen die Philosophie verschwinden sollten. Daher findet d. Verf. auch nicht ohne Grund das Christliche im Platon wesentlich in dem Heilbezweckenden aller seiner Bestrebungen. Nur würden wir hinzufügen, daß Platon hierin von andern heidnischen Philosophen sich nicht unterscheide, daß besonders in der orientalischen Ansicht der Dinge das Bedürfniß des Heils sehr entschied-

den gefühlt wird, daß aber die Wege sehr verschieden sind, auf welchen die Orientalen und Platon uns nach unserm Heile zu streben anweisen. Hierin unterscheidet sich dieser von jenen auf eine sehr vortheilhafte Weise, indem jene die müßige Beschaulichkeit für den einzigen Weg halten, dieser dagegen, wenn gleich der Beschaulichkeit nicht abgeneigt, doch den Zusammenhang unseres Einzel Lebens mit dem Leben der ganzen Welt zu sehr im Auge hat, als daß er nicht die Nothwendigkeit des praktischen Lebens für die Erreichung unseres Zwecks festhalten sollte. Diese Seite der Platonischen Lehre erkennt nun zwar der Verf. nicht, macht vielmehr in Beziehung hierauf besonders darauf mit Recht aufmerksam, daß der ganze Platonische Begriff von der Wissenschaft hiermit in Verbindung steht, indem sie die Wissenschaft vom Guten und als solche eine Kraft des sittlichen Lebens seyn solle; allein wir hätten doch gewünscht, daß eben dieser Punkt als besonders charakteristisch für den Platonischen Standpunkt in seinem Gegensatze gegen die orientalische Denkart stärker hervorgehoben worden wäre.

Wir finden es nun ebenfalls sehr richtig, wenn der Vf. neben dem Christlichen auch etwas Unchristliches im Platon anerkennt und dieß übereinstimmend mit dem, was früher als das Wesentliche des Christenthums und des Platon angegeben worden war, hauptsächlich darin findet, daß Platon zwar das Heil bezwecken, aber nicht in dem Wege, welchen er anzugeben und zu gehen wußte, es bewirken konnte. Außer dem Christenthume, sagt der Verf., kann die Erlösung nur in der Idee zu Werke kommen; das Christliche allein ist das Heilskräftige; es bezeichnet eine lebendige Kraft, That und Geschichte, durch welche das Heil wirklich wird in der Menschheit. Als solche stellt es sich der Sünde entgegen, welche ebenfalls Leben und Geschichte in der Menschheit gewonnen hat und nur auf ihrem Gebiete, auf dem Gebiete des Lebens und der Geschichte besiegt werden kann. „Damit, fügt der Verfasser hinzu,

wäre oder würde gegen die Sünde wenig oder gar nichts ausgerichtet, wenn das Leben, ihrem organischen (N) Zusammenhang gegenüber, nur einzelne, zwar mächtige, jedoch zusammenhanglose Richtungen auf das Ewige hätte oder wenn die Frömmigkeit bloß als Idee, wie ein fester Stern über den Bewegungen des sündigen Erdenlebens stände."

Ist wichtiger aber die richtige Einsicht hierin uns scheint, um so stärker fühlen wir uns auch aufgefordert, diese Sätze des Verf. noch etwas genauer zu bestimmen; denn wir können es uns nicht verbergen, daß sie der Mißdeutung ausgesetzt seyn dürften, ja wir wissen nicht einmal, ob wir sie auch wirklich richtig verstehen. Darüber scheint uns kein Zweifel zulässig, daß wir mit dem Verf. völlig übereinstimmen, wenn wir annehmen, daß mit der Erscheinung Christi unter den Menschen das Eintreten einer höheren Stufe der Entwicklung in der Menschheit bezeichnet sey. Er geht von dem Grundsatz aus, zu welchem auch wir uns bekennen müssen, daß die Erlösung durch Christum eine Thatfache ist nicht allein für einzelne Menschen, sondern für die ganze Menschheit, aus welcher ein vollkommeneres Leben unseres ganzen Geschlechtes sich ergeben habe, so weit es an der Erlösung Theil nimmt, als früher vorhanden gewesen. Gehen wir nun diesem Grundsatz weiter nach, so werden wir auch behaupten müssen, daß in der früheren Geschichte kein einzelner Mensch den Grad der Entwicklung, im Allgemeinen genommen, erreicht haben könne, welcher den Christen zukommt, weil er doch von der Entwicklung seiner Zeit abhängig auch an der Weise derselben seinen bestimmten Antheil haben mußte. Das eigentlich Christliche würde demnach einen Grad oder eine Weise der Entwicklung bezeichnen, welche vor Christo gar nicht vorhanden seyn konnte. Hiernach müßten wir nun sagen, auch im Platon könnte das eigenthümlich Christliche gar nicht gefunden werden; vielmehr eben weil

etwas in ihm gefunden werde, dürfe dasselbe nicht für das eigentlich Christliche gehalten werden und die Vergleichenng des Platon mit dem Christenthume könne nur die Absicht haben zu zeigen, daß dieß oder jenes nicht als eigenthümlich christlich angesehen werden dürfe, weil es schon beim Platon, dem Heiden, sich finde und also nicht erst durch Christum unter den Menschen habe offenbar werden müssen.

Dieß könnte nun gegen das ganze Unternehmen des Verf. gesagt scheinen; doch würde es mehr seine Worte, als seinen Sinn treffen. Man kann die Sache auch von einer anderen Seite fassen. Durch Christum ist in die Menschheit nicht allein der Friede, sondern auch das Schwerdt gekommen. Man hat aber zuweilen das Schwerdt gar zu gewaltig handhaben wollen, wenn man geglaubt, daß es zur Vertilgung alles Vor-Christlichen geführt werden müsse. Dieß ist die Ansicht derer, welche leugnen, daß vor Christo irgend etwas Gutes unter den Menschen gewesen sey, oder wenigstens den Heiden alle Tugend absprechen wollen. Die mildere Ansicht, zu welcher auch der Verf. offenbar sich bekennt, nimmt an, auch unter den Heiden sey eine göttliche Wirksamkeit vorhanden gewesen, welche Gutes unter ihnen habe gedeihen lassen, eine Wirksamkeit des λόγος oder Christi vor Christo, und daher sey auch unter den Heiden Christliches zu finden. Man kann dieß mit andern Worten auch so ausdrücken: was vor Christo unter den Menschen war, erhielt durch ihn theils seine Bestätigung, theils wurde es von ihm verworfen und bekämpft; jenes war mit dem Guten der Fall, dieses mit dem Bösen. Wenn nun von jemandem aus der heidnischen Zeit behauptet wird, daß in ihm viel Christliches gefunden werde, so heißt dieß eben nur, es lasse sich viel in ihm nachweisen von dem, was Christus bestätigt habe, während dagegen das, was Christus verworfen habe, nur in einem geringen Maße bei ihm

vorkomme. In diesem Sinne können wir es uns schon gefallen lassen, wenn vom Christlichen im Platon die Rede ist. In diesem Sinne spricht auch der Verf. davon, wenn er auf den Platon den Spruch anwendet: du bist nicht fern vom Reiche Gottes; in diesem Sinne deutet er auch die Vorliebe vieler Kirchenväter für den Platon, als sey er als ein Vorarbeiter Christi anzusehn, und gebraucht mit besonderer Beziehung auf den Platon den Ausdruck, die alte Philosophie sey eine dem Prophetenthume analoge Erscheinung. Auch kann so der Satz gedeutet werden, daß es nie eine christlichere Philosophie außer der Kirche des Herrn gegeben habe, als die Platonische.

Allein wenn der Verf. diesem Satze sogleich S. 342. hinzufügt: „Sagen wir, das Christenthum, das vom Anfang im Schooße der Weltgeschichte lag, kam vor seiner leibhaften Erscheinung in Jesu Person und Leben zu einem Höhepunkte der Lichtwerdung und Erscheinung im denkenden und nach göttlicher Wahrheit forschenden Geiste und dieses ideale Evangelium ist der Platonismus,“ und wenn er hierin das wesentliche Ergebniß seiner Untersuchungen zusammenzufassen sucht, so wandelt uns doch eine Bedenklichkeit an, welches wir auch sagen würden, wenn wir seinen Satz (S. 324.) unterschreiben sollten, daß das Christliche im Platon als ein Ganzes und Durchgreifendes vorhanden gewesen. Dieser letzte Satz muß offenbar selbst nach der Ansicht des Vf. beschränkt werden. Denn durchgreifend, wird er doch wohl zugeben müssen, habe das Christliche beim Platon sich nicht zeigen können, weil es eben nur als Idee bei ihm vorhanden gewesen, aber nicht als Leben und Wirklichkeit, wie wir früher sahen; es habe also wohl seine Lehre durchbringen können, aber nicht sein Leben. Doch auch in dieser Beschränkung können wir dem Satze seine volle Gültigkeit nicht zugestehn. Denn muß nicht der Verf. selbst anerkennen, daß nicht nur Nicht-Christliches, sondern auch

Unchristliches, wie er unterscheidet, oder wie wir sagen würden, Widerchristliches in der Platonischen Lehre vorkomme? Hat er nicht selbst S. 321. ff. eine Auseinandersetzung solcher unchristlichen Lehren, wie sie beim Platon vorkommen, zu geben unternommen?

Ueber diesen Punkt möchten wir uns gern noch gründlicher verständigen. Nach dem, was wir zuvor sagten, dürfen wir zwar annehmen, daß in den vorchristlichen Zeiten Elemente der Entwicklung hervorgetreten sind, welche auch vom Christenthume gebilligt und herüber genommen werden mußten, aber wir müssen auch zugleich setzen, daß mit ihm andere Elemente verbunden waren, welche das Christenthum nicht anders als bestreiten konnte. Diese letzteren mußten nun nothwendig auch auf die ersteren ihren Einfluß ausüben, und indem sie in einer geheimen Feindschaft gegen sie standen, mußten sie ihrer vollständigen und zusammenhängenden Entwicklung sich entgegensetzen. Der Verf. selbst hat sehr gut geschildert, wie das Böse Zwiespalt im Menschen erregt und ihm nicht gestattet in Einigkeit mit sich selbst das Ziel seines Bestrebens zu verfolgen. Dieß werden wir nur im Ganzen und Großen in der Geschichte der alten Welt gewahr und können es auch in den vollkommensten Erzeugnissen derselben wiederfinden. Auch Platon wird hiervon nicht ausgenommen seyn. Nun möchte der Verf. vielleicht sagen, und daß er hierzu geneigt sey, dürfte sich fast aus seinen Aeußerungen abnehmen lassen, daß der Zwiespalt, in welchen das Böse die Menschen versetzt, doch auch nur darin sich äußern könnte, daß der richtigen Einsicht nicht die richtige That folgen wollte; und so könnte auch wohl beim Platon die richtige Einsicht gewesen seyn, aber im Widerspruche mit der kraftlosen oder verkehrten That. Allein dem würde sowohl die Beschaffenheit seiner Lehre widersprechen, als auch die genaue Verbindung, welche wir im Allgemeinen zwischen Leben und Lehre anzuerkennen haben. Man wird sich wohl dar-

auf verlassen dürfen, daß, wo ein Zwiespalt in den Bestrebungen der Menschen ist, da ein ähnlicher Zwiespalt auch in ihrer Wissenschaft zu Tage kommen werde; denn was sie thun, suchen sie zu entschuldigen; wenn sie sich kraftlos fühlen zum Guten, so schieben sie die Schuld auf ihre Natur. Sollte Platon hiervon eine Ausnahme machen? Die Vergleichung der Platonischen Lehre mit dem Christenthume scheint uns eben deswegen besonders lehrreich zu seyn, weil sie uns zeigen kann, wie auch der Philosoph, welcher am meisten durch die Richtung seiner Lehre und durch die Consequenz seines Denkens der christlichen Ansicht der Dinge sich nähert, dennoch durch die Beschränktheit und Zerrüttung des Lebens seines Volkes und seiner Zeit abgehalten wurde zur Uebereinstimmung in seiner Lehre zu gelangen.

Die Belege hierzu liegen nicht fern; die Bemerkungen des Verf. über die Platonische Philosophie bieten sie hinreichend dar. Zwar wird S. 321. gesagt, Platon habe in seiner Seele das Christusda seyn in der Weltgeschichte empfunden; aber wie stimmt dieß mit seinem Griechenstolze, seiner Verachtung der Barbaren und der darauf gegründeten Vertheidigung der Sklaverei? Wenn der Verf. S. 326. diese Punkte aus den Vorurtheilen seines Volkes und seiner Zeit zu entschuldigen sucht, so beweist ja dieß eben nur, daß er der heidnischen Ansicht der Dinge seinen Zoll habe entrichten müssen. Mit Recht bemerkt der Verf. S. 240., daß Platon mit dem Christenthume in dem Streben übereinstimme, Gott von jeder Schuld am Bösen freizusprechen; allein er hätte auch wohl bemerken können, daß beide auf ganz verschiedenem Wege ihr Ziel zu erreichen suchen. Beiläufig an einer Stelle seiner Schrift S. 65. Anm. 3. findet der Verf. den häufig bei Platon vorkommenden Gedanken sonderbar, daß niemand freiwillig böse sey; allein er hätte sich über diesen Gedanken nicht wundern sollen, denn wir finden ihn völlig in Uebereinstimmung mit dem Unchristlichen seiner Lehre. Der Verf.

bemerkt selbst S. 46., daß Platon den Begriff einer unbeschränkten Allmacht Gottes nicht hatte; er behauptet mit Recht S. 41 f., daß der Begriff des Schöpfers im christlichen Sinne des Wortes ihm nicht zugeschrieben werden könne, daß vielmehr die Platonische Gottesidee noch nicht ganz über jene drückende Hemmung hinausgekommen war, welche als absolute Nothwendigkeit oder als ehernes Schicksal auf den ganzen Gottesglauben des heidnischen Alterthums mehr oder minder verkümmern wirkte, daß die heidnische Philosophie, selbst im trefflichen Platon, trotz allem Ringen und Hochfliegen doch den leidigen Fatalismus nie ganz los werden konnte (S. 339.), und hierin ist denn doch wohl offenbar genug auch die Nothwendigkeit des Bösen gegründet, welches Platon als etwas betrachtet, was dem Daseyn der im Fluß des Werdens begriffenen Seelen nicht fehlen könne. Wir sind weit davon entfernt und freuen uns, daß der Verf. darin mit uns übereinstimmt, dem Platon den rohen Dualismus zuschreiben zu wollen, welcher neben Gott eine positive Materie setzt, in deren Bildung allein die göttliche Macht sich bewähren könne, aber unleugbar ist es dennoch, daß, indem Platon den Begriff der körperlichen Erscheinung auf den Begriff des Nicht-Seyenden als auf ihren Grund zurückzuführen strebte (vergl. S. 186 f.) und in der Nothwendigkeit dieser Erscheinung den Grund des Unvernünftigen und Bösen sah, es ihm auch unmöglich wurde, dieser Welt oder irgend einem Wesen dieser Welt eine wahre und vollständige Erlösung vom Bösen zu versprechen. Daher können wir auch dem Verf. nicht beistimmen, wenn er S. 59. sagt, Platon's Lehre von der Sünde scheine wenig von der christlichen abzuweichen. Vielmehr sehen wir zwar, daß Platon nicht abläßt die Menschen aufzufordern, nach der Tugend zu jagen und ihnen eine freie Wahl zwischen Gutem und Bösem überläßt, müssen aber gestehen, daß diese Aufforderungen und Versprechungen zwar Be-

weise seiner sittlichen Gesinnung sind, aber in unbeschränktem Sinne genommen mit seiner Ansicht der weltlichen und menschlichen Dinge nicht in Uebereinstimmung stehen. In ähnlicher Weise liegen uns, zusammenhängend mit den schon berührten Punkten der Platonischen Lehre, fast überall in derselben Widersprüche zu Tage, welche einen innern Zwiespalt verrathen. Platon hat freilich seinen Sinn auf das Höchste gerichtet; er fordert uns deswegen auf, von sinnlichen Begierden und Leidenschaften zu lassen und nach reiner Tugend zu streben, nur der Vernunft wegen das Gute verlangend; er verspricht uns alsdann auch ein seliges Leben, wenn auch nicht bei Gott, doch bei den Göttern, in deren Hut wir gegeben sind; allein er gesteht auch ein, daß wir von allem Sinnlichen nicht lassen und deswegen vom Bösen niemals völlig rein werden können; er rüft uns zwar zum Schauen der Idee und Gottes in den Ideen auf, aber bekennt alsdann auch leider, daß wir doch zu den politischen Geschäften wenigstens abwechselnd uns herablassen müssen, daß nicht alle Menschen zum Schauen des Guten sich erheben können, sondern viele zu handwerksmäßigen Arbeiten, zu Sklaven des Staats verdammt sind, viele durch Lügen betrogen werden würden, oder, wie der Verf. sagt, daß die Erlösung vom Bösen nur eine aristokratische sey, und daß nun auch über das politische Leben, dessen wir zu unserer Vollendung bedürfen, bald fruchtbare Jahre, bald Mißwachs komme nach den nothwendigen Schwankungen der Zeit, und indem er Alles in Eins verslicht und Gesundheit und Krankheit als etwas Gemeinsames in der Welt betrachtet, Barbaren aber und Sklaven als nothwendig neben den Griechen setzt, wird es ihm unmöglich, eine wahre Erlösung vom Uebel zu hoffen. So steht das Ziel, welches er dem Philosophen setzt, im Widerspruche mit der Ansicht der Welt, welche seine Philosophie ihm entwirft.

Wir können nun hiernach dem Platon nicht einmal das zugestehen, was der Verf. ihm vor Allem zueignen möchte, daß er an die Möglichkeit das Heil zu erreichen geglaubt, wahrhaft und von ganzer Seele geglaubt habe, daß die Zuversicht zu dem mächtigen Walten des Ewigen in der Zeiten Fülle sein Stern in der Nacht und die Quelle seiner freudigen Begeisterung und Seelenstärke gewesen (S. 321.), vielmehr eben diesen Glauben, diese Zuversicht müssen wir ihm und dem ganzen Heidenthume, ja auch dem Judenthume (vergl. S. 290.) ~~absprechen~~ und allein dem Christenthume vorbehalten. Wie hätte Platon einer wahren und völligen Erlösung von allem Uebel vertrauen können, da diesem Vertrauen seine ganze Philosophie widersprach? Ihm ist die Welt ein lebendiges Wesen; alle einzelne lebendige Wesen sind ihre Theile; Alles in ihr ist so zusammengefügt, daß es Theil nimmt in lebendigster Empfindung an der Wohlfahrt und an der Krankheit des Ganzen; fern ist er von jener Inconsequenz des Plotinos, welche meinen konnte, in einzelnen Theilen dieses gewaltigen Thieres könnte ein Uebel empfunden werden, welches der Empfindung des Ganzen sich nicht mittheilte; dieser Welt aber wohnt das Uebel nothwendig bei und so werden auch alle Wesen, die ihr angehören, an diesem Uebel Theil haben müssen. Dieß ist die Hoffnungslosigkeit, welche durch die ganze alte Welt geht und nur in verschiedener Weise in ihr sich äußert, bei den Indern in Zurückziehung von aller Welt in sich selbst, in eine Welt der Träumereien, bei den Griechen in Verzichtleistung auf das Höchste, in Unterwürfigkeit unter das Schicksal. So wie sie durch das Bewußtseyn des Alterthums hindurchgeht, so muß sie auch seiner Wissenschaft sich mittheilen und da die harten und scharfen Widersprüche hervorbringen, welche dialektische Künste zwar verbergen können, kein Mann aber von philosophischem Geiste wird verbergen wollen. Der Grund

dieser Widersprüche liegt in dem Unterschiede zwischen dem, was der vernünftige Mensch will, nämlich die vollkommene Entwicklung, die Bollendung seines Wesens, und zwischen dem, was er zu erlangen hoffen kann, so lange er nicht die Gewißheit der heilkräftigen Gottheit in sich selbst erfahren hat.

Die Sache, welche wir behaupten, ist sehr einfach. Erst das Christenthum hat die Menschheit von den Spaltungen befreit, in welchen sie so lange gelebt hat. In ihm sind die Menschen wieder zu dem Gefühle der reinen Menschenliebe gekommen, welche sie unter einander und dadurch einen jeden mit sich selbst versöhnt hat. Diese Liebe läßt uns alsdann auch ein gemeinsames Heil in Frieden und Eintracht aller Völker und dadurch auch erst eine Befiegung aller Hemmungen der Natur erwarten. Denn in uns Allen fühlen wir denselben Gottesgeist stark und unbeschränkt, so daß er auch vollbringen wird, was er beschlossen. Die Eintracht der Menschen jedoch unter einander und in sich hat das Christenthum nicht auf einmal geschaffen, denn noch dauert der Kampf unter den Menschen und gegen Uebel, wie gegen Böses fort, sondern nur die Hoffnung, der zuversichtliche Glaube ist uns im Christenthume geworden, daß wir einst alles Böse und alles Uebel gemeinschaftlich in einer Gemeinschaft des Herrn besiegen werden. Diese Hoffnung aber ist die erste Bedingung alles Guten; denn wer das Gute nicht hofft, der kann es nicht wollen. Um sich entschließen zu können für das Gute ohne Beschränkung wirksam zu seyn, darf man die Hoffnung auf das Gute ohne Beschränkung nicht für eine Thorheit erachten. Daher hat auch mit der Verheißung der Erlösung das Christenthum die Kraft zum Guten befreit. Wer daher in dem Heilskräftigen das Christliche sucht, der wird auch die Zuversicht zum Guten darin mit einschließen müssen. Nur wer das Bewußtseyn der Kraft besitzt, kann die wahre

Hoffnung, den Glauben, die Zuversicht des Heils hegen. Deswegen müssen wir das geistige Schauen der Erlösung als etwas ansehen, was erst mit Christo kommen konnte. Zwar alle Kraft zum Guten fehlte vor Christo nicht und so fehlte den damaligen Menschen auch nicht aller Glaube; aber ihre Kraft war zerrissen im Zwiespalte des Lebens und so war auch ihr Glaube gespalten. Es war ihre Kraft eine doppelte, zum Guten und zum Bösen, und so hatten sie auch einen doppelten Glauben, einen wahren und einen falschen. Auf der einen Seite glaubten sie an die Macht Gottes und an seine Hülfe zum Guten, auf der andern Seite aber glaubten sie an die Macht der weltlichen Beschränkung, welche das Gute nirgends ohne Reid zulasse. Dieser Glaube ist im Platon so gut, als jener, und beide streiten sich in ihm. Jener läßt ihn sagen, Gott sey ohne Reid; dieser läßt ihn behaupten, das Böse sey nothwendig, zwar dem Vorgeben nach nur als ein Mittel zum Guten, aber als ein Mittel, welches nie aufhört und also auch nicht zum Zwecke führt. Wir dürfen uns hierüber nicht wundern; wir werden den Platon genug gelobt haben, wenn wir anerkennen, daß jener Glaube stark genug in ihm war, um diesen in ihm zu beschränken, wenn auch nicht zu besiegen.

Hiermit glauben wir den Verfasser mehr erklärt, als verbessert zu haben; denn in der That, indem er die Erlösung, welche Platon hoffe, eine aristokratische nennt, eine nur für die wenigen Philosophen bestimmte, indem er S. 340. findet, daß ihre Ähnlichkeit mit der christlichen Erlösung mehr eine äußere, als eine innere sey, will er doch wohl eigentlich sagen, daß Platon keine rechte Erlösung hoffe, kein wahres Heil bezwecke und ersinne. So hoffen wir überhaupt, daß unsere Abweichungen vom Verfasser mehr Worte, als Sachen betreffen und würden ihn hauptsächlich nur darum bitten, weniger Gewicht auf den richti-

gen Accent zu legen, mit welchem seine Sätze gelesen werden müßten, denn gewiß diesen Accent genau zu treffen ist nicht jedermanns Sache.

Nur noch ein Paar Worte wollen wir hinzufügen über das Lob der Platonischen und über die Verachtung der neuern Philosophie, welche er äußert. Zuweilen scheint es wirklich, als sollten wir in wissenschaftlicher Rücksicht dem Platon und den Alten bedeutend nachgesetzt werden (vergl. besonders S. 213); doch mag wohl bestimmter die Stelle S. 219. die Meinung des Verfassers ausdrücken, wo es heißt, was unser Denken in extensiver und distinctiver Hinsicht gewonnen habe, sey auf der andern Seite in intensiver Hinsicht verloren gegangen. Wir müssen gestehn diese Unterscheidung nicht recht durchführen zu können, indem es uns scheint, als wolle die Philosophie die Kraft sich auszubreiten nur dadurch gewinnen, daß der in ihr herrschende wissenschaftliche Gedanke eine nachhaltige Stärke zur Entwicklung anderer Gedanken bewähre; sollte aber damit das gemeint seyn, was an andern Orten lobend ausgeführt wird, daß Platon die Philosophie zur Quelle des Heils habe machen wollen, daß er nicht allein Einsicht, sondern auch Begeisterung für das Gute bezweckt habe, so müssen wir allerdings gestehen, daß darin unsere Philosophie mit der Platonischen nicht wetteifern kann. Aber wir sehen auch, daß der Verfasser selbst dem Platon in dieser Beziehung nicht ganz beistimmen kann, daß er vielmehr seinen Begriff von der Wissenschaft falsch und übertrieben findet (S. 210; 257) und es möchte nun wohl nur die Frage seyn, ob nicht vielleicht unsere Wissenschaft auf der andern Seite übertrieben habe und zu ebenso falschen Resultaten gekommen sey. Diese Frage zu untersuchen möchte uns hier zu weit führen; dem Gange der Untersuchung, welchen wir genommen haben, liegt aber eine andere Frage näher, welche auf dasselbe Ziel lossteuert.

gemein anziehende, ergreifende, herrschende Gewalt über die Gemüther. Es sind immer noch unverhältnißmäßig viele, die der Kirche entweder gar nicht oder nur auf eine ganz äußerliche, leblose, gewohnheitsmäßige Weise angehören; es sind nur wenige, die am Gottesdienst eine wahre innere Freude hätten, ähnlich derjenigen, die man an schönen und großen Erscheinungen der Kunst, der Litteratur, des Lebens überhaupt hat. Viel liegt hierbei am allgemeinen geistigen Zustande unserer Zeit, am meisten aber am Zustande der Geistlichen, die vorzugsweise zu Trägern und Pflegern der Frömmigkeit bestimmt sind. Ganz besonders ist dieß in unserer protestantischen Kirche der Fall; die katholische Kirche hat eine Reihe heiliger Gebräuche und Handlungen, die ihre volle objective Bedeutung haben unabhängig von der subjectiven Beschaffenheit des Priesters; die protestantische ermangelt deren auch nicht ganz, sie hat Sacramente, Liturgie, Gesang und Gebet, aber das Meiste und Höchste, das eigentlich Belebende, das, was als Mittelpunkt des regelmäßigen Gottesdienstes angesehen wird, ist — wie es scheint, allzuviel — auf die Persönlichkeit des Geistlichen gestellt. Der protestantische Prediger ist nicht Priester, sondern er wird tiefbedeutsam Geistlicher genannt, weil der Geist, der wahrhaft menschliche und der göttliche, in voller Macht in ihm leben und herrschen und er hinwiederum durch die Kraft des Geistes die christliche Frömmigkeit in der Gemeinde beleben, pflegen, vollenden, von dem Geiste aus des höheren Lebens in der Gemeinde mächtig seyn soll. Dieß ist eine hohe, idealische Forderung, die dem Geistlichen eine große Bedeutung gibt, ~~der~~ auch ihm sowohl, als denen, die für seine Bildung zu sorgen haben, die ernsteste Verantwortlichkeit auferlegt. In die Hand des evangelischen Geistlichen ist das Höchste und Kostlichste im geistigen Besizthume einer kleineren oder größeren Zahl von Menschen gelegt, ihm ist die religiöse Erleuchtung der Ge-

meinde, die Befriedigung ihrer wichtigsten inneren Bedürfnisse, die Bildung der jungen Generationen, der gesammte höhere Zustand des Volkes, soweit derselbe nicht dem äußeren Geseß angehört, ja selbst der bürgerliche Zustand, sofern er nur in der Sittlichkeit und Frömmigkeit seine letzte sichere Grundlage hat, zur Pflege vertraut. Der Geistliche ist das gewaltigste Werkzeug zur Bildung des Volkes und der kommenden Generationen; er ist hingestellt entweder zum wahren, dauerhaftesten Heile der ihm Anvertrauten oder zu ihrem gründlichen, tiefsten Verderben. Nicht, daß alles von ihm abhinge: eine von ihrem Geistlichen verlassene Gemeinde ist darum nicht auch von Gott verlassen, sie hat noch ihre Bibel, ihre Gesänge und Gebete, ihre häusliche Andacht, die dann die öffentliche dürftig ersetzen muß, statt sie schön zu ergänzen; aber unermesslich viel hängt doch von dem Geistlichen ab; er ist und bleibt in seiner stillen Unscheinbarkeit nebst dem Schullehrstande das nächste, wichtigste, einflußreichste Werkzeug zur Sittigung, Veredlung, zur wahren Beglückung des Volkes oder zu seiner Verwilderung, zu seinem geistigen und bürgerlichen Verderben. Je kostbarer, unentbehrlicher ein Instrument ist, desto weniger pflegt man Sorgfalt und Aufwand zu sparen, um es in möglichster Vollkommenheit herzustellen. So sollte man denken, jeder sittliche und christliche Staat würde aus freiem Antriebe alles aufbieten, um sich eine möglichst tüchtige Geistlichkeit, als das Hauptwerkzeug echter Volksbildung, zu verschaffen. Geschieht doch so vieles für Verbesserung des Handels und der Industrie, durch technische und landwirthschaftliche Institute, durch Dampfschiffe und Eisenbahnen, und mit vollkommenem Rechte, denn die leibliche Wohlfahrt ist auch etwas werth und dieß alles muß in seiner letzten Wirkung doch zugleich dem Geiste dienen. Aber damit reicht man nicht aus; das alles haben unsere westlichen Nachbarn auch und dennoch ist unter ihnen der ganze öffentliche Zustand jeden Augen-

Mit dem Christenthume, sagten wir, habe eine neue Epoche in der Entwicklung der Menschheit begonnen; sollte denn nun diese, so wie sie die Menschheit überhaupt weiter brachte, nicht auch die Philosophie der Menschen gefördert haben? Wir wissen wohl, daß nicht sogleich mit der Erscheinung des Christenthums unter den Menschen auch seine Wirkungen über alle Gebiete des vernünftigen Lebens in gleicher Weise sich erstreckt haben, daß vielmehr, indem das Christenthum zuerst auf die religiösen Erregungen des Gemüths einwirkte, als auf den Mittelpunkt unserer Lebenskraft, darüber mancherlei diesem Mittelpunkte ferner stehende Seiten unserer Bildung in Verfall gerathen sind, und etwas ähnliches könnte auch wohl die Philosophie getroffen haben, so daß nun die Frage seyn würde, ob sie von jenem ersten Verfalle bis auf unsere Zeit herab sich wieder erholt habe. Darüber könnte nun viel hin und her gestritten werden und die Hauptirrhümer, welche der Verfasser dem Platon über die Freiheit und über Gott, über den Begriff der Wissenschaft u. s. w. nachweist, würden schon neben dem Widerspruche, welcher seiner ganzen Theorie, wie wir sahen, zum Grunde liegt, einen guten Vorath von Gründen gegen den Platon und für die neuere Philosophie abgeben; allein zur Entscheidung würde uns dieß schwerlich führen. Wir greifen die Sache lieber von einer andern Seite an. Woher weiß denn der Verfasser die Platonische und unsere Philosophie so trefflich zu vergleichen und beiden ihre Vorzüge, beiden ihre Mängel nachzurechnen? Kann er einen andern wissenschaftlichen Standpunkt nachweisen, aus welchem dieß geschähe, als seinen philosophischen? Muß er sich daher nicht höher stellen an philosophischer Einsicht, als diese beiden und zugeben, daß er eine bessere Philosophie kenne, als sie? Daß nun aber diese seine Philosophie ohne einen bedeutenden Einfluß vom Christenthume zu erfahren sich gebildet habe, wird er gewiß nicht

behaupten wollen und so würde sich denn am Ende doch ergeben, daß die Philosophie seit ihrem ersten Verfalle nach dem Aufkommen des Christenthums sich allmählich wieder erholt hätte und jetzt auf einem höhern Standpunkte der Entwicklung stände, als in der Zeit des Platon. Gewiß es ist wohl leicht, sich unzufrieden mit seiner Zeit zu benehmen; aber schwer, alsdann die Vorwürfe, welche man über Andere ergießt, nicht auf sich selbst zurückfallen zu sehen.

H. Ritter.

3.

Ueber Predigerseminarien. Mit Berücksichtigung der zu Herborn, Loccum und Wittenberg vorhandenen und in Bezug auf die Errichtung eines solchen im Großherzogthume Baden. Von Th. W. Dittenberger, Licentiaten und Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Heidelberg. Heidelberg bei Mohr 1835. 156 S. 8.

Daß in den letzten Jahrzehnten das religiöse Leben in unserer evangelischen Kirche sich gehoben hat und vieles besser geworden ist, möchte kaum jemand leugnen, der die Dinge mit offenem und billigem Sinne betrachtet. Das Evangelium wird mit neuer Kraft und Lebendigkeit verkündigt, die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste hat sich erhöht, im Inneren der Familien ist wieder mehr christliche Frömmigkeit eingekehrt, Religion, Christenthum, Kirche sind wieder eine öffentliche Macht, Objecte der Theilnahme, des Gespräches, der höheren litterarischen Thätigkeit und der politischen Beachtung geworden. Doch fehlt noch vieles zu einem allgemein blühenden Zustande der Kirche. Dem kirchlichen Leben gebricht noch der rechte zusammenhaltende Gemeingeist, dem Gottesdienste die all-

gemein anziehende, ergreifende, herrschende Gewalt über die Gemüther. Es sind immer noch unverhältnißmäßig viele, die der Kirche entweder gar nicht oder nur auf eine ganz äußerliche, leblose, gewohnheitsmäßige Weise angehören; es sind nur wenige, die am Gottesdienst eine wahre innere Freude hätten, ähnlich derjenigen, die man an schönen und großen Erscheinungen der Kunst, der Litteratur, des Lebens überhaupt hat. Viel liegt hierbei am allgemeinen geistigen Zustande unserer Zeit, am meisten aber am Zustande der Geistlichen, die vorzugsweise zu Trägern und Pflegern der Frömmigkeit bestimmt sind. Ganz besonders ist dieß in unserer protestantischen Kirche der Fall; die katholische Kirche hat eine Reihe heiliger Gebräuche und Handlungen, die ihre volle objective Bedeutung haben unabhängig von der subjectiven Beschaffenheit des Priesters; die protestantische ermangelt deren auch nicht ganz, sie hat Sacramente, Liturgie, Gesang und Gebet, aber das Meiste und Höchste, das eigentlich Belebende, das, was als Mittelpunkt des regelmäßigen Gottesdienstes angesehen wird, ist — wie es scheint, allzuviel — auf die Persönlichkeit des Geistlichen gestellt. Der protestantische Prediger ist nicht Priester, sondern er wird tiefbedeutsam Geistlicher genannt, weil der Geist, der wahrhaft menschliche und der göttliche, in voller Macht in ihm leben und herrschen und er hinwiederum durch die Kraft des Geistes die christliche Frömmigkeit in der Gemeinde beleben, pflegen, vollenden, von dem Geiste aus des höheren Lebens in der Gemeinde mächtig seyn soll. Dieß ist eine hohe, idealische Forderung, die dem Geistlichen eine große Bedeutung gibt, ~~der~~ auch ihm sowohl, als denen, die für seine Bildung zu sorgen haben, die ernsteste Verantwortlichkeit auferlegt. In die Hand des evangelischen Geistlichen ist das Höchste und Köstlichste im geistigen Besisthume einer kleineren oder größeren Zahl von Menschen gelegt, ihm ist die religiöse Erleuchtung der Ge-

meinde, die Befriedigung ihrer wichtigsten inneren Bedürfnisse, die Bildung der jungen Generationen, der gesammte höhere Zustand des Volkes, soweit derselbe nicht dem äußeren Geseß angehört, ja selbst der bürgerliche Zustand, sofern er nur in der Sittlichkeit und Frömmigkeit seine letzte sichere Grundlage hat, zur Pflege vertraut. Der Geistliche ist das gewaltigste Werkzeug zur Bildung des Volkes und der kommenden Generationen; er ist hingestellt entweder zum wahren, dauerhaftesten Heile der ihm Anvertrauten oder zu ihrem gründlichen, tiefsten Verderben. Nicht, daß alles von ihm abhinge: eine von ihrem Geistlichen verlassene Gemeinde ist darum nicht auch von Gott verlassen, sie hat noch ihre Bibel, ihre Gesänge und Gebete, ihre häusliche Andacht, die dann die öffentliche dürftig ersetzen muß, statt sie schön zu ergänzen; aber unermesslich viel hängt doch von dem Geistlichen ab; er ist und bleibt in seiner stillen Unscheinbarkeit nebst dem Schullehrstande das nächste, wichtigste, einflußreichste Werkzeug zur Sittigung, Veredlung, zur wahren Beglückung des Volkes oder zu seiner Verwilderung, zu seinem geistigen und bürgerlichen Verderben. Je kostbarer, unentbehrlicher ein Instrument ist, desto weniger pflegt man Sorgfalt und Aufwand zu sparen, um es in möglichster Vollkommenheit herzustellen. So sollte man denken, jeder sittliche und christliche Staat würde aus freiem Antriebe alles ausbieten, um sich eine möglichst tüchtige Geistlichkeit, als das Hauptwerkzeug echter Volksbildung, zu verschaffen. Geschieht doch so vieles für Verbesserung des Handels und der Industrie, durch technische und landwirthschaftliche Institute, durch Dampfschiffe und Eisenbahnen, und mit vollkommenem Rechte, denn die leibliche Wohlfahrt ist auch etwas werth und dieß alles muß in seiner letzten Wirkung doch zugleich dem Geiste dienen. Aber damit reicht man nicht aus; das alles haben unsere westlichen Nachbarn auch und dennoch ist unter ihnen der ganze öffentliche Zustand jeden Augen-

blick in Frage gestellt, eine feste, dauerhafte Regierung kaum möglich, der König seines Lebens nicht sicher, keine sittliche und politische Autorität groß und heilig, die Litteratur und Kunst einem guten Theile nach in den Dienst der Genußsucht und einer pikanten, genial scheinenden Lasterhaftigkeit gezogen, eine Geistmacherei im Dienste des Fleisches — aus der einfachen Ursache, weil es ihnen trotz alles politischen und industriellen Fortschreitens am sichern Grunde, an der öffentlichen Moral fehlt, weil diese nicht da seyn kann, wo es an wahrer, lebendiger Frömmigkeit gebricht, und diese hinwiederum nicht gedeihen kann, wo man die echte, tiefere Volksbildung versäumt und durch Unterdrückung der naturgemäßen Entwicklung, die in der Reformation hervorgetreten war, das Volk in die traurige Nothwendigkeit gesetzt hat, entweder dem Aberglauben oder dem Unglauben anheim zu fallen und sich statt in ruhigem, gesetzmäßigem Fortschreiten, in gewaltthätigen, krampfhafsten, blutigen Katastrophen zu entwickeln. Auf einem festeren, tieferen Grunde wahrer Volksbildung, aber ruhig und allmählich fortzubauen, ist unsere, der Deutschen, Aufgabe; sie ist unscheinbarer und ruhmloser, aber sie führt gewisser und am Ende selbst rascher zum Ziel. In aller Stille kann Deutschland seinen Nachbarn um Jahrhunderte voraneilen. Dazu gehört aber vor allem ein gebiegener, redlicher, treuer, sittlicher und frommer Sinn im Volke, und da die Pflege eines solchen nächst der Familie vor allem dem Lehrstande anvertraut ist, ein tüchtiger, geisteskräftiger, ernster, erleuchteter und von wahrer Frömmigkeit durchdrungener Lehrstand. Diese einfache, alte, eben so oft vergessene als ausgesprochene Wahrheit hat man in neuerer Zeit in vielen Gegenden unseres deutschen Vaterlandes wieder mehr praktisch anerkannt. Die öffentliche Aufmerksamkeit hat sich der Herstellung eines tüchtigen geistlichen und Lehrstandes lebhaft zugewendet. Man muß solche Regungen mit inniger Freude be-

grüßen, sollten sie auch noch schwach seyn und in der Wahl der Mittel sich vergreifen.

In Baden hat sich das Bedürfniß einer besseren Bildung der Theologen besonders in dem Wunsche nach einem praktisch = theologischen Seminarium ausgesprochen. Herr Prälat Hüffell hat sich das unleugbare dankenswerthe Verdienst erworben, diesen Gegenstand auf eine erfolgreiche Weise in Anregung gebracht zu haben. Dieß wird anerkennen, auch wer über die Art der Ausführung anderes Sinnes ist. Es mag überhaupt seyn, daß man bei der ganzen öffentlichen Verhandlung nicht immer tief genug der Sache an die Wurzel gegangen ist und die Pläne nicht mit gehöriger Sachkenntniß ausgebildet hat, aber der gute Sinn wird sich schon zum Rechten hindurcharbeiten und es ist vor der Hand nur darauf zu sehen, daß nicht voreilig eine falsche Maaßregel ergriffen werde. Dazu will auch die hier anzuzeigende Schrift durch geschichtliche Orientirung und wissenschaftliche Entwicklung mitwirken, indem sie von dem Wesen eines theologischen Seminars überhaupt, besonders aber von dessen Zweckmäßigkeit für Baden handelt. Die einzelnen Abschnitte der sorgfältig gearbeiteten Abhandlung sind folgende: 1) Begriff und Zweck eines Predigerseminars. Anzahl, verschiedene Stellung und Entstehung der in Deutschland vorhandenen. 2) Anträge auf Errichtung von Predigerseminarien in der deutsch = protestantischen Kirche. 3) Grund des Bedürfnisses nach Predigerseminarien. 4) Einrichtung der Predigerseminarien zu Hannover, Pöccum, Wittenberg und Herborn. Relation über die Einrichtung des in Baden projectirten Predigerseminariums. 5) Gründe für die Einrichtung und Nothwendigkeit solcher Anstalten. 6) Vorschläge zur Erzielung einer tüchtigen theologisch = praktischen Ausbildung. 7) Beilagen: Beschreibung des homiletischen Seminars zu Jena, des homiletisch = liturgischen zu Halle und des theo-

logisch = praktischen Instituts zu Greifswald. — Man sieht, daß der Verfasser seinen Gegenstand von allen Seiten historisch und theoretisch erwogen hat; eine größere Reise und die wohlwollenden Mittheilungen der Seminardirectoren haben ihn auch in den Stand gesetzt, von den bestehenden Instituten dieser Art Nachrichten zu geben, die jedem lieb seyn werden, der sich für Theologenbildung interessiert; wir müssen hier auf das Buch verweisen und gehen nur auf das Wesentliche und Praktische der Sache ein.

Der Verfasser unterscheidet richtig eine doppelte Classe von Seminarien: solche, die zur weiteren theologischen und besonders praktischen Ausbildung junger Theologen nach Vollendung der die theoretischen und praktischen Theile der Wissenschaft umfassenden Universitätsstudien dienen, und solche, welche die Universitätsstudien zum Theil an sich gebracht haben und auf diese Weise den Charakter einer theologisch = praktischen Specialschule haben. Von der erstern Art sind die Seminarien zu Wittenberg, Loccum und Hannover, von der andern das zu Herborn. Die Seminarien letzterer Art verwirft der Verfasser geradezu, weil sie die Universitätsstudien und dadurch die Wissenschaftlichkeit beeinträchtigen und keine Vortheile gewähren, die nicht auch auf andere Weise erreicht werden könnten; die andere aber läßt er bedingungsweise gelten, indem er einräumt, ihre Gründung sey je nach den Verhältnissen des Landes und der Kirche, wo sie ins Leben treten, sehr wünschenswerth und, wenn die Einrichtung auf die rechte Weise geschieht, in hohem Grade wohlthätig. Das Seminarium, welches für Baden zuerst auf dem Landtage 1831, dann auf der Generalsynode 1834 in Vorschlag gebracht wurde, sollte in der Hauptsache nach dem Vorbilde des Herborner eingerichtet werden, und da man zugleich den Gedanken hatte, es in die kleine Stadt Bretten zu verlegen, die nicht viel anderes für sich hat, als der Geburtsort Melancthon's zu seyn, und für die

Einrichtung nur etwa 4000 Gulden verwilligt werden konnten, so meint der Verfasser, es würde nur eine dürftige Copie des Herborner Seminarius geworden seyn, und, indem er die Zweckmäßigkeit eines abgesonderten Predigerseminars für Baden überhaupt bestreitet, schlägt er vor, die praktisch-theologischen Studien auf der Universität Heidelberg zu verbessern und sonstige Einrichtungen zu treffen, welche eine Gewähr für die gründliche Bildung der jungen Theologen geben. Wir werden weiterhin darauf zurückkommen und erlauben uns zunächst, unsere eigene Ueberzeugung von der Sache mitzutheilen.

Es muß allerdings ein sehr bestimmter Unterschied gemacht werden zwischen Seminarien, welche die Universitätsstudien ganz oder theilweise ersetzen und solchen, die zwischen der vollendeten, auch schon durch ein tüchtiges Examen bewährten Universitätsbildung und dem praktischen Leben vermitteln sollen. Die ersteren, die Ergänzungsanstalten, wollen sich für die protestantische Kirchen nicht eignen; wozu bedürfen wir partieller Surrogate für die Universitäten? Freilich ist man neuerdings ganz plötzlich von den verschiedensten Seiten über die Universitäten hergefallen und merkwürdiger Weise gerade in einem Zeitpunkte, wo sie im allgemeinen in schöner Blüthe stehen und ein Gegenstand der lebhaftesten Theilnahme und Racheiferung des Auslandes sind; aber trotz dieser oft kenntnißlosen Angriffe wird sich die Universitätsbildung, vielleicht im Einzelnen geläutert, verbessert und belebt, aber doch im Wesentlichen nicht umgestaltet, noch lange Zeit als die einzig angemessene für die eigentlich gelehrten Stände behaupten; und wenn dennoch ein Theil der bisherigen Universitätsbildung einem andern Institut übergeben werden sollte, so müßte dargethan werden können, daß die Sache am lehrtern Orte besser betrieben werde; dieß mag vielleicht auch partiell der Fall seyn, aber dann liegt es an ganz individuellen Umständen; die wenigen Männer, die sich an Seminarien so sehr auszeich-

Theol. Stud. Jahrg. 1836. 34

nen, könnten ja auch — und sie würden es meist gern annehmen — auf Universitäten verpflanzt werden; im Allgemeinen aber wird wegen des regeren wissenschaftlichen Lebens, wegen der größeren Freiheit und Concurrenz, wegen des Zusammenseyns mit andern bedeutenden Männern und der reicheren Hülfsmittel alles das, was auf das Gebiet wissenschaftlicher Vorträge gehört, auf Universitäten besser, mindestens eben so gut betrieben werden, als an Seminarien. Diese aber haben den Nachtheil, daß sie gar leicht die Wissenschaft bloß dem Practicismus (einer Praxis, die nicht auf dem Grunde einer tüchtigen Wissenschaft ruht) dienen lassen, und so zu einer geistlosen Routine, zum Mechanismus führen. Daß die andere Art von Seminarien, die Vermittelungsanstalten, geradezu Bedürfniß seyen, ist auch nicht zu behaupten; die Universitätsbildung, wenn sie wirklich gut und vollständig ist, kann zureichen, und wenn man sich hier auch nicht auf die größten Prediger unseres deutschen Vaterlandes, die es ohne Seminarien geworden sind, berufen sollte, weil ausgezeichnete Geister sich fast unter allen Bedingungen entwickeln, und weil dadurch, daß unter minder günstigen Umständen sich einzelne treffliche Männer gebildet haben, nur wahrscheinlich wird, daß unter günstigeren Umständen sich deren noch mehrere gebildet haben würden, so kann doch mit Recht dieß geltend gemacht werden, daß die Geistlichkeit im Allgemeinen in solchen deutschen Ländern nicht im mindesten zurücksteht, wo sich Seminarien in diesem Sinne nicht finden, wie z. B. in Sachsen und Würtemberg, denn auch in diesem Lande hat das theologische Seminarium einen ganz andern Charakter und gehört lediglich der Universität Tübingen an. Aber nützlich und wohlthätig können allerdings solche Uebergangsanstalten werden unter gegebenen Bedingungen. Ist der Staat im Stande, ein solches Institut gehörig auszustatten, bringt man es an die rechte Stelle, besißt es eine schöne Bibliothek und ander-

weitige Hülfsmittel, ist es vor allen Dingen von tüchtigen Lehrern kräftig und weise, im Geiste christlicher Frömmigkeit, aber auch mit wissenschaftlicher Tüchtigkeit und Freisinnigkeit geleitet, wird es freiwillig, ohne einen gesetzlichen Zwang und nur von solchen jungen Leuten besucht, die sich schon im Examen erprobt haben und durch sittliche und wissenschaftliche Vorzüglichkeit zur Unterstützung empfehlen, wird es also mehr als freie Förderungsanstalt für die Besseren, denn als Zwangs- und Correctionsanstalt für die Schlechteren (die man durch ganz andere Mittel fassen muß) behandelt, so kann es ohne Zweifel trefflich wirken; es wird der Bildung der jungen Theologen mehr Festigkeit und Sicherheit geben und unter der Leitung anerkannt tüchtiger Männer dafür mehr Garantie gewähren, als wenn sie bloß sich selbst oder einem einzelnen meist schon alten und kränklichen, häufig nichts weniger als ausgezeichneten Prediger überlassen sind; es wird durch das Zusammenseyn mit andern jungen Männern wissenschaftlich beleben und vielseitig anregen; es wird manchem strebenden jungen Mann ein schönes, sorgenfreies Asyl darbieten, das er wohl auch zur Vorbereitung auf selbstständige wissenschaftliche Leistungen benutzen kann, es wird in der Stille und Sammlung besonders das innere Leben nähren und stärken und schöne christliche Freundschaften veranlassen, die für das ganze Leben wichtig und fruchtreich werden können. Nur verlangen wir dann von einem solchen Seminarium, daß die Mitglieder nicht zu sehr mit Vorklesungen überhäuft werden; diese sind mehr Sache der Universität; das Seminarium aber soll sich wesentlich von der Universität unterscheiden, sonst steht man nicht ein, warum es da ist; das Charakteristische des Seminariums aber, als der Vermittelung zwischen Wissenschaft und Leben, ist Selbstthätigkeit, Uebung, Anwendung, Praxis unter der Leitung und nach dem Vorbild ausgezeichneten Männer; Gespräch, Disputationen, Anleitung zur rechten Arbeit

und Thätigkeit sind hier die Hauptsache, Vorlesungen mehr untergeordnetes Supplement. Bedürfte aber etwa die praktische Theologie, wie sie auf der Universität vorgetragen wird, einer Ergänzung oder Verbesserung, so müßte diese auf der Universität selbst angebracht werden. Denn wenn irgend etwas, so muß doch eine Universitas ein in sich fertiger, abgeschlossener Organismus seyn, und keines davon getrennten, außerhalb liegenden Gliedes zur vervollständigung bedürfen.

Es kommt also bei der Entscheidung über die Zweckmäßigkeit eines solchen Seminariums Alles auf das Wo und Wie, auf die Bedingungen an, unter denen es ins Leben tritt, und es fragt sich nun, ob in Baden die Bedingungen so sind, daß die Errichtung zweckmäßig oder nothwendig erscheint? Jeder Verständige muß eingestehen, daß Baden für höhere wissenschaftliche Bildung verhältnismäßig schon sehr viel thut, indem es zwei Universitäten unterhält; man kann also billiger Weise keine zu große Summe für die Errichtung eines besondern theologischen Instituts verlangen. Die vorgeschlagene Summe aber ist jedenfalls zu gering, um etwas Tüchtiges auszuführen; an etwas Mittelmäßiges, Dürftiges aber sollte man gar nicht denken; 4000 Gulden würden kaum hinreichen, um ein tüchtiges Lehrpersonal herzustellen; die Combination mit den Pfarrstellen des Ortes wäre eine halbe Maaßregel; man müßte tüchtige, bewährte Männer bloß für diese Thätigkeit berufen; diese, da sie keine Honorare erhielten, müßten doch aber mindestens der Director 2000, ein zweiter Lehrer 1500 und ein dritter 1000 Gulden Besoldung empfangen, damit wäre die Summe verbraucht; wo sollten nun Bibliothek und Locale, wo sollten Stipendien und besondere Ausgaben herkommen? Schon hieran muß die Sache scheitern. Auch die Wahl des Ortes ist nicht so leicht. Die Stadt müßte, wo möglich, ziemlich in der Mitte des Landes liegen; außer den

Universitätsorten bietet ohne Zweifel Carlstruhe die meisten Bildungsmittel dar; aber als Residenz, als Sitz der Behörden hat es auch wieder manches gegen sich, denn bei dem besten Willen der Vorgesetzten würde doch gar zu leicht etwas Falsches in die Stellung der jungen Theologen gegen sie kommen; Mannheim liegt an einem Gränzpunkte des Landes und hat auch sonst manches wider sich; Rastatt und Constanz sind fast ganz katholisch; was bleibt nun übrig? Einige kleine Landstädte; man hat Bretten vorgeschlagen, als den Geburtsort unseres großen Landmannes Melanchthon, und ihm zu Ehren ein Melanchthonianum stiften wollen. Der Gedanke hat im ersten Augenblicke für den Verehrer Melanchthon's etwas Anziehendes und ich will nicht leugnen, daß er mir in diesem Sinn anfänglich sehr gefiel. Aber genau erwogen ist es mehr ein romantischer als ein vernünftiger und praktischer, mehr ein jugendlicher als ein männlichreifer Gedanke und man muß sich wundern, wie die sonst so besonnene Generalsynode sich demselben hingeben konnte. Respect vor der Poesie, wo sie hin gehört, aber hierher gehört sie nicht. Unserm Melanchthon zu Ehren muß man entweder gar nichts thun, oder etwas Rechtes; am wenigsten hätte man daran denken dürfen, durch ein Institut, das den Namen des Praeceptor Germaniae tragen sollte, die ohnedieß so kurzen Universitätsstudien noch mehr abzukürzen. In Bretten konnte nichts Bedeutendes werden; es hat fast nichts für sich, als daß Melanchthon da geboren ist; dieses bloße passive Da geboren seyn ist aber am Ende eine ziemlich kahle Erinnerung, die sich bald abnußt. Hier zu Lande würde niemand daran gedacht haben, in Eisleben, was noch bedeutend größer ist als Bretten — es hat 6600 Einwohner und ein Gymnasium, auch viele Angestellte, besonders vom Bergbau — bloß deshalb ein Seminar zu errichten, weil es Luther's Geburtsstadt ist. Mit Wittenberg hat es eine andere Bewandniß; in dieser Stadt stand

nicht bloß die Wiege eines Reformators, sie war vielmehr die Wiege der Reformation; da sind große, reiche, vielartige Erinnerungen an hundert Orten, da ist eine wissenschaftliche Ueberlieferung von der Reformation her, da war eine Universität, die ersetzt werden sollte, eine bedeutende theologische Bibliothek mit alterthümlichen Seltenheiten, da sind Kirchen, wo die Reformatoren gepredigt haben und begraben sind, da ist ein Gymnasium und auch sonst unter 4700 Einwohnern eine nicht ganz geringe Zahl gebildeter Männer und Familien, überhaupt ein geistiger und litterarischer Verkehr. In Bretten müßte alles wie bei der Welterschöpfung angefangen werden; es ist eine kleine Stadt von 2600 Einwohnern, ohne Gymnasium, ohne Buchhandlung, ohne Bibliothek, ohne irgend ein höheres Bildungsmittel, geistig genommen ganz entblößt, wie irgend ein Gewerbe und Ackerbau treibendes Landstädtchen; gesunde Landluft hätten die jungen Theologen allerdings gehabt, aber die können sie künftig noch genug genießen; sie brauchen vielmehr eine wissenschaftliche Atmosphäre, aus der sie nur zu frühe herausgerissen werden. Indes der Gedanke mit Bretten ist wohl schon ganz aufgegeben und es mag daher nicht Noth thun, noch dagegen zu polemisiren.

Wenn nun aber doch das Bedürfniß nach einer Verbesserung der Predigerbildung gefühlt wird, was ist zu thun? Das nächste und natürlichste ist allerdings, den Blick auf die Universität Heidelberg zu richten und zu sehen, ob hier die praktischen Institute zweckmäßiger eingerichtet oder erweitert werden können. Nach Heidelberg müssen ja die evangelischen Theologen, die im Inlande studiren wollen, ohnedieß, hier ist die unvergleichliche Natur, hier sind die anderweitigen reichen Bildungsmittel, hier ist, selbst wenn wir auf die Erinnerung an Melancthon sehen wollen, mehr, denn hier hat er doch etwas gethan, nämlich studirt und im 14ten Jahre Magister werden wollen. Hier ist

überhaupt eine wissenschaftliche und theologische Tradition, die nie ohne Bedeutung ist. Bei den geringen Mitteln, die verwendet werden können, möchte es das einzig Vernünftige seyn, hier alles zu concentriren, um durch Zusammenwirken aller Kräfte etwas möglichst Vollkommenes zu leisten. Es ist nicht meines Ortes anzudeuten, was hier geschehen könnte; die theologische Facultät in Heidelberg hat Männer, die wissenschaftlich und praktisch so erprobt und anerkannt sind, daß es unanständig wäre, wenn ein Jüngerer, der sie dankbar ehrt, ihnen mit seinen Rathschlägen vorgreifen wollte. Sie werden nicht ermangeln, wenn es sich um Anwendung der verwilligten Fonds handelt, der Regierung geeignete Vorschläge zu machen. Mir sey es hier nur noch vergönnt, einige allgemeine Bemerkungen hinzu zu fügen.

Wenn in Baden Mängel in der Theologen-Bildung gefühlt werden, so sind dieselben gewiß nicht bloß im Praktischen zu suchen; sie mögen hier besonders stark hervortreten, aber die Ursachen liegen tiefer und sind weiter verbreitet, auch über den Zustand der Wissenschaft, der Kirche, des öffentlichen Lebens überhaupt. Von der Wissenschaft zu handeln, würde hier zu weit führen; es ist klar, daß sie in ihrem jetzigen Zustande, so viel Vorzüge sie auch sonst besitzen mag, noch nicht im rechten Verhältnisse zur kirchlichen Gemeinschaft steht; dieß gilt aber nicht von einem einzelnen Lande, sondern von unserer gesammten Kirche, und wie es nicht die Schuld des Einzelnen ist, so kann es auch nicht auf eine isolirte Weise, sondern nur durch eine größere Umgestaltung des theologischen und kirchlichen Lebens überhaupt geändert werden; für Baden speciell ist nur zu bemerken, daß die Studienzzeit des Theologen viel zu sparsam abgemessen ist, wenn gewöhnlich nur dritthalb Jahre dafür bestimmt sind. In älterer Zeit pflegte man wohl fünf Jahre als regelmäßige Studienperiode anzunehmen: was kann man nun für einen vernünftigen

Grund haben, während die Wissenschaft mit jedem Jahre wächst und selbst neue Disciplinen in deren Organismus eintreten, die Grenzen so viel enger zu stecken? Unter drei Jahren sollte niemand zur Prüfung zugelassen werden, und selbst dieses kaum. Eine Hauptaufgabe wäre aber, tüchtige, hoffnungsvolle Jünglinge aus besser gebildeten und höher stehenden Familien für das Studium der Theologie zu gewinnen. Ich weiß, auch der Geringste und Armste kann sich, wenn er mit reichen Gaben ein tüchtiges Streben verbindet, die höchste und preiswürdigste Bildung erwerben, aber im Durchschnitte wird doch, wer im Schooße einer würdigen, im wahren Sinne gebildeten Familie und unter günstigen Umständen aufgewachsen ist, eine für das Höhere empfänglichere Gesinnung mitbringen, und diese ist und bleibt die wahre Grundlage des theologischen Studiums. Nun herrscht aber immer noch, besonders unter den höheren Ständen, ein trauriges Vorurtheil gegen das Studium der Theologie; man hält es für etwas Geringes, minder Ehrenvolles, man denkt: dazu sey jeder gut genug, dem Talentvollen, Reichen und Vornehmen aber gebühre eine glänzendere Laufbahn. Dieses Vorurtheil muß praktisch zerstört werden, wenn die Kirche wieder mehr tüchtige, ausgezeichnete Kräfte gewinnen soll, und dazu müssen wohlwollende Regierungen selbst die Hand bieten. Sie müssen es klar, unzweideutig und thatsächlich an den Tag legen, daß sie den geistlichen Stand in seiner ganzen Bedeutung anerkennen und ehren, daß ihnen Kirche und christliche Volksbildung große, hochwichtige Gegenstände sind. Hat der geistliche Stand eine würdigere Stellung im öffentlichen Leben, so werden sich auch mehr talentvolle und sonst wohl ausgestattete Jünglinge demselben widmen, und das höhere Selbstbewußtseyn des Standes, das sich mit der Demuth des Einzelnen gar wohl verträgt, ja dieser erst die rechte Grundlage gibt, wird wohlthätig auf alle wirken. Dann sollte man es aber auch

mit der Zulassung zum Kirchendienste noch ernster und strenger nehmen. Der Kirche gehören edle und reine Kräfte, die sich ihr aus freier Liebe und mit Begeisterung widmen. Wer Theologie studiren will, der werde schon auf der Schule, besonders aber auf der Universität von sittlicher Seite beachtet, und dem Noth, der es nicht selbst erkennt, werde es eben so entschieden fühlbar gemacht, daß er dieses Studiums unwürdig ist, als sich der Tüchtigere und Reinere von seinen Lehrern und Vorgesetzten in seiner Laufbahn gefördert sehe. Wir verlangen nicht engherzige Beaufsichtigung, die Heuchelei erzeugen könnte, aber es läßt sich hierin bei gutem Willen und Ernst ohne Beeinträchtigung der natürlichen Freiheit vieles thun, namentlich wo die Zahl der Theologie Studirenden nicht so groß ist. Sodann ist, was von wohlmeinenden höheren Behörden gewiß auch nicht verkannt wird, auf eine achtungsgebietende theologische Prüfung zu sehen, die freilich nicht übertrieben strenge, aber noch weniger zu nachsichtig seyn darf, und dem Stande der Wissenschaft wie dem Bedürfnisse der Kirche möglichst entsprechen muß. Das Examen bewirkt zunächst zwar nur einen äußerlichen Fleiß, es fördert das Lernen, aber dieß ist bei mittelmäßigen Leuten schon viel werth, und gar mancher wird vom äußern Fleiße zum inneren, vom Lernen zum lebendigen Studium geführt. An die Stelle des einzigen Examens, welches die jungen Theologen in Baden zu bestehen haben, wären nach meinem Dafürhalten zwei zu setzen, deren eines, mehr wissenschaftlicher Art, entweder bei der theologischen Facultät in Heidelberg, oder doch unter abwechselnder Theilnahme ihrer Mitglieder, das andere, mehr praktische, nach einem gewissen Zwischenraume bei der obersten kirchlichen Behörde gemacht werden könnte. Bei dem Examen ist es dann aber auch wichtig, daß es bestimmte Resultate und Folgen habe. Es genügt nicht, die bestandenen Examinanden summarisch anzunehmen und unter sich zu lociren, denn so kann es geschehen, daß einer,

der nur unter lauter schlecht Bestandenen der mindest schlechte war, einen falschen Schein der Ehre gewinnt, indem er den ersten Platz bekommt, ein anderer dagegen, der unter lauter Wohlbestandenen als der mindest gute die Reihe schließt, in ein falsches Licht der Unwürdigkeit gestellt wird. Vielmehr müssen bestimmte Censuren oder Classen festgestellt werden, wie für den ganzen Bestand der Prüfung, so für die einzelnen Disciplinen, und die Examinanden sind sogleich nach vollendetem Examen mit dem Erfolge bekannt zu machen und auf das hinzuweisen, was ihnen noch besonders mangelt. Dieß macht einen ganz andern Eindruck, als wenn sie nach Wochen erst ein allgemeines, vages Resultat schriftlich zugeschickt bekommen. Die Haupterfolge des Examens aber müßten sofort im Leben selbst hervortreten. Es muß, wenn das Examen eine eigentliche Bedeutung haben soll, ein wirklicher fühlbarer Unterschied zwischen den Ausgezeichneten, Guten, Minder guten und Dürftigen gemacht werden. Zeichnet sich ein junger Mann sittlich und wissenschaftlich wahrhaft aus, so erfahre er auch eine liebevolle und fördernde Theilnahme; solche Jünglinge eignen sich zur Unterstützung von Seiten des Staates und der Kirche, sey es, um in einem Seminarium oder auf der Universität ihre Studien fortzusetzen, oder sich auf einer wissenschaftlichen Reise, von deren Erfolg sie dann ihrer Zeit den Behörden Rechenschaft zu geben haben, mehr praktisch und lebendig fortzubilden. Die minder Ausgezeichneten und selbst die dürftig Bestandenen dürfen indeß der Fürsorge und Aufmerksamkeit der geistlichen Vorgesetzten auch nicht entgehen. Sie werden ihre Zeit mehr auf Vicariaten zubringen, aber auch hierbei kann viel geschehen, um sie wissenschaftlich und praktisch zu fördern. Es können einzelne, durch wissenschaftliche und praktische Thätigkeit hervorragende Prediger bezeichnet und wohl auch besonders remunerirt werden, welche die Pflicht hätten, mit den jüngeren Theologen ihrer Gegend

in ein näheres Verhältniß zu treten, anregend auf sie zu wirken und sie auf angemessene Art zu beaufsichtigen. Endlich ist es wichtig, daß die Prüfung und die ganze wahrgenommene Haltung eines jungen Theologen von entscheidendem Einfluß auf seine Anstellung und Beförderung sey. Nicht bloß die Anciennetät, noch weniger der ökonomische Gesichtspunct, sondern die wissenschaftliche und religiös-sittliche Tüchtigkeit, so wie die eigenthümliche Brauchbarkeit für diese oder jene Gemeinde sollten hier allein das bestimmende Moment abgeben. Indes der Wünsche und Vorschläge mögen hier genug ausgesprochen seyn; manche unter denselben sind schon als zweckmäßig anerkannt, andere können es noch werden; dabei dürfen wir es uns aber auch nicht verbergen, daß es mit bloßen Grundsätzen und Regeln, auch wenn sie vortreflich sind und volle Geltung gewinnen, nicht allein gethan ist. Es kommt bei allen diesen Dingen darauf an, die rechten Männer zu finden; es ist ein Grundfehler unserer Zeit, zu glauben, daß man alles mit Vorschriften und Institutionen zwingen könne; natürlich sind gute Einrichtungen besser, als schlechte; aber Personen, Menschen, Geister — das ist die Hauptsache, das sind die rechten Lebensprincipien; der rechte Mann auf der rechten Stelle wird auch ohne Vorschrift eine frische, liebliche Schöpfung um sich hervorrufen, während die beste Vorschrift ohne die rechte Persönlichkeit nichts vermag. Dieß ist, wie ich wohl kaum zu bemerken brauche, nicht gesagt, um auf irgend einen Mangel hinzudeuten, sondern nur, um auch diesen, wie mir scheint, allerwichtigsten Punct, nicht unberührt zu lassen.

So viel drängte es mich, aus Theilnahme an der Sache und an dem alten theuern Vaterlande über diesen Gegenstand hier mitzutheilen. Ohne Sorge, ob mein Rath begehrt worden und besonderer Beachtung werth gefunden werden möchte, habe ich einfach das Recht des

Schriftstellers benutzt, ihn wenigstens auszusprechen; doch hege ich auch die Hoffnung, daß, was aus treuer Gesinnung gekommen ist, nicht fruchtlos bleiben, sondern eine gute Stelle finden werde. Ich kann von dem Glauben nicht lassen, daß, wenn die gegebenen Andeutungen eine weise Anwendung fänden, manches in der vaterländischen Kirche besser werden würde. — Mit Vergnügen sehe ich mich hierin auch mit dem Verfasser der angezeigten Schrift einverstanden; er hat Mehreres, was hier nur kurz berührt ist, weiter ausgeführt und im Einzelnen begründet. Jeder Leser, der am Wohle der Kirche Theil nimmt, wird seine Vorschläge mit Interesse lesen. Ueber die Schrift selbst sey mir nur noch ein Wort vergönnt. Ich habe sie bei allem Bisherigen berücksichtigt, aber in bester Meinung und Absicht nichts oder wenig zu ihrem Lobe, und eben so wenig etwas zum Tadel gesagt: zum Lobe nicht, weil der Verfasser mein vielsähriger Zuhörer und Freund ist; zum Tadel nicht, weil es unbillig wäre, zu tadeln, wo das Lob absichtlich vermieden wird. Der Verfasser hat aber sonst mit seiner Arbeit so viel Anerkennung gefunden, und zwar an so erhabenen Orten der „wissenschaftlichen“ Kritik, daß er meines Lobes nicht bedürfen möchte.

C. Ullmann.

u e b e r s i c h t.



U e b e r s i c h t
der alttestamentlich-orientalischen Literatur Deutschlands
von Michaelis 1830 bis Michaelis 1835

von
F. W. E. Umbreit.

Wir haben fünf Jahre verstreichen lassen, ehe wir die angefangenen Uebersichten über die zur alttestamentlich-orientalischen Literatur gehörigen Werke fortzusetzen unternehmen wollten. Schon nach dem Abschlusse eines so kurzen Zeitlaufes treten die hervorstechenden Tendenzen derjenigen Schriften, die in der vielfach gemischten Fluth unbestimmt verschwimmender Erscheinungen ein entschiedenes Gepräge aufweisen, in deutlicher entwickelten Zügen vor's Auge, und der zerstreute Blick des Beobachters sammelt sich in ruhiger Prüfung an sicher gegebenen, festen Punkten. Daher werden wir dieses Mal die früher eingeschlagene Weise, alle Schriften in vollständiger Reihe vereinzelt nach einander aufzuführen, verlassen, und dafür, nach einer wissenschaftlich zusammenfassenden Ueberschauung des in seinen bedeutendsten Gliedern zusammengehaltenen Ganzen, dem Leser ein Charakterbild der gegenwärtigen alttestamentlich-orientalischen Literatur zu entwerfen suchen.

Wenn es in diesen Blättern von einer beachtungswerthen Stimme a) kürzlich beklagt worden ist, daß auf

a) Hirzel in der Uebersicht der theologischen Literatur in der Schweiz Jahrg. 1835. S. 4. S. 1032.

dem Gebiete der alttestamentlichen Literatur nicht derselbe reiche Produktionstrieb gefunden werde, wie auf dem des Neuen Testaments, so finden wir zu dieser Klage zwar, nach einer äußerlichen Betrachtung, hinlänglichen Grund, von einem theologisch-wissenschaftlichen Gesichtspunkte aber erscheint sie uns nichts weniger als gerecht; ja, indem wir den Ursachen jener Erscheinung nachspüren, zeigt sich uns eben der gegenwärtige Zustand der alttestamentlichen Literatur in seinem eigenthümlichsten und erfreulichsten Lichte.

Wir dürfen uns wohl mit Zuversicht sagen, daß, so betrübt auch manche Erscheinungen draußen immerhin seyn mögen, so furchtbar dort der Fürst dieser Welt sein gottloses Wesen in den frechsten und verruchtesten Schriften jetzt treibt, innerhalb unserer Kirche selbst der Glaube wieder lebendig geworden. In die theologische Wissenschaft ist ein neues Leben gekommen, insonderheit von dem Manne entzündet, dem unser Freund Lücke in dieser Zeitschrift ein unvergängliches Denkmal gesetzt, das hoch und frei den Namen des Seligen über alle Verdunkelungen einseitiger und liebloser Parteisucht bis auf die fernsten Zeiten in ungetrübttem Glanze emportragen wird. Es ist daher wohl erklärbar, daß bei dieser vorherrschenden Richtung der theologischen Kräfte auf das Höchste, was Noth thut, den Glauben an die Erlösung durch Christum, wie es vor allem Schleiermacher als festen Kern seiner Lehre dahingestellt, das Neue Testament mehr die wissenschaftliche Thätigkeit in Anspruch genommen, als das Alte, ohne daß wir äußerlich dabei besonders hervorheben möchten, daß jener einflußreichste Gottesgelehrte unsers Jahrhunderts das Alte Testament zu sehr in Schatten gestellt, worüber wir uns schon früher ausführlich erklärt haben ^{a)}. Wir sehen namentlich in dem besonderen Eifer, mit dem man in unseren Tagen das exegetisch-dogmatische Verständniß der

a) Vergl. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. S. 1.

Paulinischen Briefe zu fördern sich's angelegen seyn läßt, das erfreulichste Zeichen, mit welchem besonnenen Ernste der theologische Geist der Zeit eine biblisch-wissenschaftliche Glaubenslehre endlich zu Stande zu bringen sucht; und betrachtet man die rasch sich drängenden Commentare etwas genauer, so legen auch die unbedeutendsten darunter das unwiderlegliche Zeugniß ab, wie jene Periode als eine vorübergegangene zu betrachten sey, in welcher das philologische Interesse bei der Auslegung das theologische völlig niedergebrückt hatte und man den exegetischen Schriften auf den ersten Blick ansehen konnte, daß es ihren Verfassern am Ende ihres Lebens mehr auf eine nagelfeste Grammatik, als auf eine dem Glauben wie dem Wissen genügende Dogmatik ankomme.

Die Auslegung des Alten Testaments ist von diesem allgemeinen Wehen eines frisch bewegten theologischen Geistes nicht unberührt geblieben. Die Zeit ist vorüber, wo man von dem alttestamentlichen Exegeten eine so völlige Entäußerung seines christlich-religiösen Bewußtseyns verlangte, daß man ihm eher die kühnste Novitätensucht und die größte hermeneutische Abgeschmacktheit, als irgend eine leise Erinnerung an die dogmatischen und symbolischen Grundsätze seiner Kirche verzieh. Als Ref., von innerem Drange getrieben, von Eichhorn persönlich angeregt, sich der Erklärung des Alten Testaments selbstthätig zuwandte, fand er in der neuesten, dahin einschlagenden Literatur nur wenig Befriedigung; und an die Zeitgenossen ist man doch immer zunächst gewiesen. Es ward mehr für die Kritik, als für ein linguistisch-scharfes und geistigtiefes Verständniß der alttestamentlichen Schriften geleistet. Der Geist der hebräischen Poesie, wie ihn ein Herder gefühlt und gewiesen, war wenig zu spüren. Des berühmten und unvergeßlichen Lehrers in Göttingen mündlich-lebendige Vorträge und literarische Werke verkündeten ohne Zweifel orientalische Weihe, und waren hinreißend durch

den hohen Flug einer glänzenden Phantasie; sie haben ohne Widerrede auf Viele eine unabwehrbare Wirkung hervorgebracht. Ihre Erscheinung drängte sich dem Ref. aus der unmittelbarsten Umgebung als die bedeutendste auf. Aber bei aller reinen und warmen Verehrung für den väterlichen Freund entging ihm nicht, da er schon aus dem Prediger Salomo die Eitelkeit aller menschlichen Werke erkannt, die Willkür seiner Erklärungen und der Mangel an biblischem Tiefsinn. Rosenmüller's vielgebrauchte Scholien leiteten ihn durch traditionelle Belehrung zur Prüfung anderer Ausleger, die Eichhorn nach seiner Art gänzlich zu ignoriren pflegte, auf kürzestem Wege hin, was er immer mit Dank gegen den bescheidenen Gelehrten erkennen wird; aber begeistern konnten sie ihn in ihrer außerordentlichen Trockenheit freilich nicht ^{a)}. Nach einem vielgepriesenen Buche der Anti-Eichhornischen Schule griff er wie nach verbotener Waare mit großer Begierde; er meint den Vater'schen Commentar über die fünf Bücher Moses. Aber wie fand er sich in seinen Erwartungen bitter getäuscht! Es war ihm, als müßte er selbst mit Israel vierzig Jahre durch die Wüste ziehen, ohne Manna des Himmels zu schmecken und die Stimme Gottes zu hören. Längst schon hatte er sich dem Nachfolger Vater's auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik als Führer vertraut, und er ist sich des wohlthuenden Eindrucks noch lebhaft bewußt, den die lichtvolle und wohlgeordnete Darstellung der Sprachlehre von Gesenius auf ihn hervorbrachte, als er die Erlernung des Hebräischen aus der Vater'schen beginnend, von der Schwerfälligkeit und Verwor-

a) Die Rosenmüller'schen Scholien sind schon früher in dieser Zeitschrift bei einzelnen Theilen charakterisirt worden. Wir erwähnen daher nur, daß unter den Fortsetzungen, deren Erscheinung in die letzten fünf Jahre fällt, der 8. Band, welcher die Salomonischen Schriften, und der 11. Bb., welcher den Josua erklärt, besonders in Betrachtung kommen.

renheit derselben genugsam gepeinigt, zu der neuen sich wandte. Auch den „neuen Simoniſ“ vertauschte er früh mit dem viel Aufsehen erregenden hebräisch-deutschen Handwörterbuche, und während er Eichhorn hörte, las er Gesenius. Aber einen lebendigen exegetischen Einfluß konnte der Hallesche Meister hebräischer Sprache nicht auf ihn üben, da er damals erst auf dem grammatischen und lexikalischen Gebiete sich hervorgethan, und der wichtige Commentar über Jesaia noch nicht erschienen war. Desto erregender für die eigentlich hermeneutische Operation trat ihm de Wette's Commentar über die Psalmen entgegen. Der einfache und schlichte Sinn, die ruhige Klarheit, der gesunde Takt zogen ihn in einem hohen Grade an, und er ist der Einwirkung dieses erprobten Werkes in der Form der exegetischen Kunst nicht wenig schuldig geworden, wiewol er sich mit ihm in der begeisterten Erfassung und Hochstellung der heiligen Poesie immer in einem gewissen Widerstreite wußte. Was er aber auch in den gepriesensten und vorzüglichsten Arbeiten über das A. T. immer vermiste, war jener eigenthümliche orientalische Duft, der das Herder'sche Wort so bezaubernd umzieht, wenn es das Morgenland berührt, und jener geheimnißvolle Grundton religiöser Erregung, der auch seinen freiesten Aeußerungen und kühnsten Erklärungen die biblische Weihe gibt. In den v. Hammer'schen Werken ward ihm der neue Orient in seiner vollen Gluth und Lebensfrische aufgethan, und warf ein erhellendes Licht auf das von ihm erwählte Paradies des A. T. zurück. Wie begeisternd dieser außerordentliche Mann, der, wie kein anderer, daß wir nicht sagen, den Geist des Morgenlandes begriffen, sondern vielmehr in ihm lebet, webet und ist, durch Schriften und unmittelbaren Verkehr auf ihn eingewirkt, davon hat seine Erklärung des hohen Liedes lebendiges Zeugniß gegeben. Aber es mußte in dieser Behandlungsweise jener alttestamentlichen Schrift noch ein ander-

res Element als das orientalische, das allerdings am stärksten hervortrat, verborgen liegen: denn, ob schon der Verf. die typische Deutung entschieden verworfen, so fühlte doch aus seiner buchstäblichen Auslegung Eichhorn's richtiger und seiner Tact noch ein etwas heraus, das ihn zu der merkwürdigen Aeußerung in den Göttinger gelehrten Anzeigen veranlaßte, als ob es dem Verf. mit seiner Erklärung des hohen Liedes nicht Ernst gewesen, sondern er „nur eine Satyre auf die Modekrankheit der Zeit,“ den Mysticismus, zu schreiben beabsichtigt habe. So wenig wußte sich der verehrte und vielbewanderte Mann in die neue Epoche zu finden, welche Schleiermacher's geisterschütternder Genius bereits eingeführt, und die auf dem Gebiete der Exegese in Lücke's Hermeneutik und Auslegung des Evangeliums Johannes die rationalistische Schule am meisten empörte. Im Bereiche der alttestamentlichen Literatur war von dieser neuen Gestaltung der Theologie fast nichts noch zu merken, und Ref. erinnert sich noch gar wohl, mit welchem entgegenstrebenden Sinn er zu kämpfen hatte, als er in einem ungünstigen Klima es wagte, messianische Weissagungen zu lehren, und welch' ein Befremden es erregte, als er seine Ueberzeugung gar drucken ließ, daß die Propheten den christlichen Messias vorhergesagt. Seltsam genug, wie der sich vorzugsweise historisch nennende Rationalismus den Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten in so gänzlicher Inconsequenz verkennen konnte, daß er es als abgethan ansah, die Propheten verkündigten nur einen irdisch-weltlichen König, während er Jesus Christus, nach seiner ganzen Erscheinung natürlich-geschichtlich erklärt, die Idee eines himmlischen Messias erfinden ließ.

Der wohlwollende Leser wird ohne besonderes Erinnern schon einsehen, warum Ref. seine eigene alttestamentlich-theologische Bildungsgeschichte hier vorzuführen sich gedrungen gefühlt: um nach sicherer Selbsterfahrung in

lebendiger Veranschaulichung den Unterschied jetziger Zeit von der noch vor einem Decennium recht fühlbar zu machen.

„Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen“ ist vorzügliches Thema der neuesten theologischen Forschung geworden, und in dem Quinquennium, auf das wir zurücksehen, ist unter jenem Titel ein starkes Buch von dem Verfasser „der Hebräerin am Pustisch“ erschienen a). Wer nach dem bloßen Titel des Buchs sich von demselben eine Vorstellung bildet, der ahndet wohl nicht, daß es acht-hundert und vierzig Seiten in gr. 8. umfaßt. Man sollte bei der Kritik eines Werkes Titel und Vorrede nicht zu gering anschlagen, da sie nicht selten das kürzeste Zeugniß ablegen, ob der Verf. einen klaren Begriff von Wesen, Werth und Bestimmung der Schrift sich geschaffen. Wir zweifeln gar sehr, ob unser Verfasser den Titel seines Werkes mit Vorbedacht gewählt habe, oder möchten vielmehr die Frage aufwerfen: ob er ihn vor Anfang oder nach Abschluß des Buches so festgestellt? — Wenn gleich der Vf. hervorhebt, daß er die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen aus rein-biblischem Standpunkte zu entwickeln sich zur Aufgabe gesetzt, so ist diese in dem Werke keinesweges gelöst. Denn das kann man doch nicht Entwicklung nennen, wenn Herr Consistorialrath Hartmann Versicherung an Versicherung reiht, daß jene Verbindung von Christus und den Aposteln gelehrt, von ihm und anderen Theologen geglaubt werde, sondern er hätte das Wie des Zusammenhangs zwischen beiden Testamenten in seiner eigentlichen Bestimmtheit und inneren Wahrheit nachzuweisen sich bemühen sollen. Freilich hat Chri-

a) Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen aus rein biblischem Standpunkte entwickelt von Anton Theodor Hartmann, Großherzogl. Mecklenb. Consistorialrath, Doktor u. ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock 2c. Hamburg, bei Fr. Perthes 1831.

aus gesagt: „ich bin gekommen, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen," welchen Ausspruch unser Verf. an die Spitze seines Buches gestellt, aber wie ist er gekommen, und wie hat er das Gesetz und die Propheten erfüllt? Der Verf. hat offenbar die äußere Seite der Verbindung zwischen Judenthum und Christenthum vorzugsweise in Betracht gezogen, und in dieser Beziehung müssen wir es rühmend anerkennen, daß er das große Gerüste, welches beide Welten mit einander zusammenhält, mit vielem und dankenswerthem Fleiße aufgebauet, und so ein Werk geliefert, das durch eine überreich ausgeschüttete Belesenheit in seltenen älteren Werken über Jüdische Alterthümer dem gelehrten Theologen sich sehr nützlich macht, ein Seitenstück zu der Biographie von Claus Gerhard Tychsen. Wie stehen aber diese breiten und unbestimmten Aeußerungen des Hartmann'schen Werkes gegen die gedrängten und den schwierigen Gegenstand in seinem Mittelpunkte scharf erfassenden Erörterungen ab, mit welchen kürzlich Bleek unsere Zeitschrift bereichert hat! ^{a)} Wenn wir auch dem gründlichen Verf. nicht in allen einzelnen Punkten, was namentlich die Erklärung des 2ten Psalms betrifft, beistimmen können, so müssen wir doch, und mit uns Alle, welche seine Bemerkungen vorurtheilsfrei lesen, eingestehen, daß er mit einer unverkennbaren Sicherheit den kritischen Knoten getroffen und mit feinem Geschick im Ganzen gelöst habe. Die durchgreifend wichtige Unterscheidung des Glaubens und der Erkenntniß in den neutestamentlichen Schriftstellern, wie sie zuerst Schleiermacher zur Anerkennung gebracht, hat mit Recht der Verf. auch in ihrer exegetischen Betrachtung des Alten Testaments angewandt, und wo der Thatbestand dafür so laut wie im Hebräerbrieфе spricht, da sollte sich dagegen die christologische Theorie nicht länger mehr sträuben. Unser Freund hat ohne

^{a)} Bgl. Stud. u. Krit. Jahrg. 1835. S. 2. S. 441. u. ff.

Zweifel feste Grundlinien zu dem bis jetzt noch gar sehr im Argen liegenden System über den Zusammenhang des A. und N. T. gezogen. Vor allem thut es aber Noth, die Verhandlungen hier praktisch zu führen, und die einzelnen hierher gehörigen Stellen mit unbefangener Wahrheitsliebe eregetisch zu beleuchten. Ref. hat in diesem Sinne Beiträge zur Christologie mitgetheilt, aus denen der unparteiische Beurtheiler ersieht, wie in unzweideutigen Stellen des A. T. der christliche Messias, und nicht ein unbestimmter weltlicher König vorausgesagt werde. So sicher er aber Jes. 9. u. 11. und sonst noch wirkliche Weissagungen erkennt, und sich selbst müßte untreu werden, wollte er anders urtheilen, so vermag er doch an anderen Orten keine zu finden, wo ehrenwerthe Mitarbeiter auf gleichem Felde sie wahrnehmen, z. B. im 45ten Psalm oder im hohen Liede, dessen sogenannte sinnliche Erklärung er auch jetzt noch nicht aufgibt. „Der Glaube ist kein Ding, das man den Menschen zu Gefallen einrichten kann. Und wenn Glaube etwas lebendiges seyn soll, um selig zu machen, so kann er nicht Gegenstände haben, die der lebendigen Aneignung nicht fähig sind.“ So schrieb ihm in gewisser Beziehung kürzlich ein Freund, dessen Rechtgläubigkeit und systematisch-theologischer Tiefsinn gleichmäßig anerkannt sind. Ref. muß in diesem Stücke der alttestamentlichen Auslegung dasselbe Gericht der Inconsequenz und Unentschiedenheit über sich ergehen lassen, welches Lücke als Exeger des N. T. erfahren, und überhaupt die Richtung getroffen, aus welcher unsere Zeitschrift, die aber in ihrer Berechtigung an meinem theuren Mitherausgeber kürzlich einen eben so wahrhaften als geschickten Bertheidiger gefunden, hervorgegangen. Indessen berühren diese Verschiedenheiten der Ansicht den Kern der Uebereinstimmung in der Hauptsache nicht: daß das geistige Bild, welches uns die Evangelisten im N. T. von dem Messias in der Erfüllung gegeben, von den Propheten des A. T.

in den bestimmtesten Zügen vorausgezeichnet worden. Herr D. Hengstenberg, dem das Verdienst nicht abgesprochen werden kann, den hochwichtigen Gegenstand, welcher noch vor zehn Jahren von den meisten Theologen wie abgethan betrachtet worden, in großen Massen wieder vor die Anschauung geführt und mit gründlichem Ernste behandelt zu haben, ist dem Ref. jetzt näher gerückt, wie die eigene Aussage desselben in der Vorrede zum 3ten Theile der Christologie ^{a)} zu erkennen gibt: „Manche einzelne Behauptung des ersten Bandes ist in den folgenden, oft stillschweigend, berichtigt worden. Doch geht die Differenz über Einzelheiten und über das ganze niedere Gebiet des Sprachlichen hinaus. Sie äußert sich in der ganzen Grundansicht von dem Wesen der Weissagung, über das der Vf., der sich mehr und mehr in die Propheten hineinlebte, erst später größere Klarheit erhalten hat. Grade in Bezug auf diese wichtigste Differenz aber wird es dem Kundigen leicht werden, die frühere Darstellung aus der späteren zu ergänzen.“ Dieses Bekenntniß macht dem Verf. Ehre und zeugt von seinem redlichen Weiterstreben, wie denn seinen gelehrten Studien auch diejenigen, welche mit ihm im dogmatischen Systeme nicht einig, bei Gelegenheit seiner Abhandlung über Tyrus mußten Gerechtigkeit widerfahren lassen ^{b)}, obschon er den Beweis, daß die Weissagung des Jes. Kap. 23. ihre Erfüllung gefunden habe, zwar mit Kunst, aber nicht mit überzeugender Kraft geführt hat, wenn er vor allem gegen den klaren Sinn der Worte B. I. 13. 14., welche von einer gänzlichen Zerstörung der Stadt handeln, dieselbe durch Nebukadnezar nur erobern läßt. Solche und andere Schwächen der Beweis-

a) Dieser 3te und letzte Theil der Christologie erschien 1835, Berlin, bei E. Dehmigke.

b) De rebus Tyrionum commentatio academica. Berolini, sumtibus Lud. Dehmigke, 1832.

führung hat Hitzig mit Schärfe in seinem Commentar S. 273. u. ff. nachgewiesen, zu dessen gelungensten Partien dergleichen historisch-kritische Untersuchungen gehören, was Ref. auf eines verehrten Mitarbeiters Wunsch mit Vergnügen nachträglich bezeugt, obgleich dieses besondere Lob in dem allgemeinen, daß das Buch ein Meisterstück genannt zu werden verdiene, schon mitenthalten war, und es doch wohl jedem Recensenten, zumal bei einem reichhaltigen Werke, das verschiedene Seiten der Beurtheilung darbietet, immer frei stehen muß, eine davon vorzugsweise in Betracht zu ziehen, andere Anderen überlassend. Auch das Hengstenberg'sche Werk ist eines von denjenigen, welches am gründlichsten und bescheidensten von mehreren Recensenten nach eines jeden besonderen Gaben beurtheilt wird, wie es denn bei der Mannichfaltigkeit seines Inhalts auf einem festen und zusammenhängenden Grunde am besten in einzelnen Abhandlungen besprochen werden mag, wozu wir selbst in dieser Zeitschrift einen Anfang gemacht. Was schon bei dem ersten Theile einer unbefangenen Würdigung als preisenswerth einleuchten mußte, hat sich in der Fortsetzung noch entschiedener hervorgethan: das Buch erfreut, wenn man einmal dem Verf. die Richtigkeit seiner Principien zugesteht, durch eine gewisse — wir wissen es einmal nicht besser zu bezeichnen — Nagefestigkeit. Der Verf. ist in den Semitischen Sprachen wohl erfahren und namentlich im Ewald gut bewandert; er ist stets bemüht seine Erregese mit der rationalen Grammatik im Einklange darzustellen, doch immer so, was wir als einen besonderen Vorzug hervorheben möchten, daß die Philologie der Theologie dienstbar erscheint. Dabei wird die eigene exegetische Meinung des Auslegers durch die Autorität älterer gläubiger Commentatoren, mit geschickter Auswahl des Brauchbarsten, gewöhnlich gestützt, und hier ist besonders zu rühmen, daß so viele treffende Erklärungen des großen Calvin dem Leser vor Augen

geführt werden, nicht bloß dem jüngeren Geschlechte zu Nuß und Nacheiferung, sondern mehr noch dem älteren zur Beschämung: denn in einer nun fast verschwundenen Periode und Richtung der Exegese hielt man sich eher für verpflichtet, die gemeinsten Trivialitäten und leersten Einfälle moderner Erklärer mit der peinlichsten Genauigkeit zusammenzutragen, als die tiefsinnigste Auslegung eines Kirchenvaters oder Reformators einer flüchtigen Erwähnung werth zu halten. Sollen wir nun den Eindruck vollständig angeben, den die Lesung des Buches auf uns gemacht, so bezeichnen wir als seinen vorherrschenden Charakter die klare und bestimmte Verständigkeit; Geist und eigenthümliches Leben vermissen wir aber. Dieser Mangel ergibt sich schon aus dem dünnen und trockenen Style des Verfassers. Wir erwarten in einem strengwissenschaftlichen Werke nicht die Belebtheit und den Schwung einer Erbauungsschrift; aber bei einem Gegenstande, wie der vorliegende ist, wo noch dazu eine apologetische Tendenz sich geltend macht, wünschte man wohl mehr Wärme zu spüren, damit die bezeugte Wahrheit nicht bloß als aus dem Kopfe entsprungen, sondern auch als aus dem Herzen hervorbringend sich kund gäbe. Das Buch, z. B. aus Tholuck's oder Olshausen's Feder geflossen, müßte eine größere Wirkung hervorbringen. Jedoch, wir wollen weiter mit dem geschätzten Verf. darüber nicht rechten, sondern lieber auf die Anerkennung bringen, daß der heilige Geist in der Kirche verschiedene Organe gebrauche, sich auszusprechen, und daß ein jedes, wenn es nur ihm und sich selbst treu seinem Dienste sich weihet, in seinem Wirken von ihm gefördert werde. Ins Einzelne prüfend uns einzulassen, wäre gegen unsern diesmaligen Zweck, aber enthalten können wir uns doch nicht, zu bemerken, wie uns die Auslegung des 3ten Kap. des Joel besonders charakteristisch erschienen. Hier können diejenigen ihr Unrecht einsehen lernen, welche nachsprechend, ohne eigenes Urtheil, Hengstenberg mit den

alt-orthodoxen Erklärern in eine Reihe zu stellen pflegen. Denn er ist weit entfernt, die Weissagung von der allgemeinen Ausgießung des Geistes Gottes ausschließlich auf das erste Pfingstfest zu beziehen, wie fast alle Kirchenväter thun, sondern er setzt den Anfang ihrer Erfüllung noch in die Zeiten des Alten Bundes. Er nennt die Auffassung der Weissagung, wie wir sie z. B. beim alten *Dresde* finden, der eine Beschränkung derselben auf die Wenigen beim Pfingstfeste wegen der Autorität des Apostels Petrus vertheidigen zu müssen glaubt, und der „die Weissagung durch das Losreißen von der Idee in eine Wahrsagung verwandelt,“ eine „todte, grobe, hölzerne und lederne,“ welches letztere Beiwort der Beschaffenheit wir als durchaus unedel jeden Falls hinwegwünschten. Was nun aber die Art betrifft, wie Hr. Dr. *Hengstenberg* seine Auslegung mit der des Apostel Petrus *Ap. 2, 16.* in Uebereinstimmung zu bringen sucht, so erscheint sie uns zu gesucht und künstlich. Das *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* steht einmal da, und doch soll *מִתְחַלְחֵל* nicht von der Zeitbestimmung, sondern von der Rangfolge zu verstehen seyn, in Beziehung auf das *בְּרֵאשִׁית* *Kap. 2, 23.* „Unter den beiden Folgen der Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit bietet sich dem Propheten zuerst die niedere, dann die höhere dar. Die Zeitbestimmung ist nicht das wesentliche; sie dient nur zur Veranschaulichung des Sachverhältnisses, der Steigerung der göttlichen Wohlthaten.“ Es bedarf nämlich wohl kaum der Erinnerung, daß der Verf. *מִתְחַלְחֵל* nicht vom „Frühregen,“ sondern vom „Lehrer“ verstehe, „dem idealen Lehrer, dem Collectivum aller göttlichen Boten, die sich dem Propheten, weil ihre individuelle Verschiedenheit für seinen Zweck gleichgültig ist, in einer persönlichen Einheit darstellen. Auch bei der letzteren Erklärung verdient die Stelle den Namen einer messianischen. Denn in Christo wurde ja erst diese Verheißung vollkommen realisiert.“ Wir zweifeln, ob der Verf. bei der Ausarbeitung des ersten

Theiles seiner Christologie schon so geurtheilt haben würde: denn sonst hätte ihm des Ref. Ansicht von dem Rechte Gottes in einem andern Lichte erscheinen müssen, als er sie damals noch angesehen. Noch mehr aber müssen wir, in Bezug auf den gegenwärtigen Fall, in Zweifel ziehen, ob der Verf., gesetzt auch man gäbe ihm seine Erklärung von הוא zu, auf die Beistimmung der Unbefangenen werde rechnen können, wenn er daraus die Folgerung zieht, daß הוא stehe zu dem הוא in der angegebenen Beziehung. Und wenn wir ferner auch mit dem Verf. darüber einverstanden sind, daß Petrus weit davon entfernt gewesen, „den ganzen Reichthum der Verheißung als durch jenes Pfingstwunder schon vollkommen erschöpft zu betrachten, daß er dasselbe vielmehr nur für einen Anfang der Erfüllung hielt, freilich einen Anfang, der die Vollendung schon in sich schließt, wie der Keim den Baum,“ und mit ganzer Uebereinstimmung die Worte unterschreiben: „wie hätte auch wohl Petrus nur möglicher Weise auf die Wenigen, die damals schon den Geist Gottes empfangen hatten, die Weissagung beschränken können, in der so geflüffentlich der Begriff der Allgemeinheit hervorgehoben wird,“ so vermiffen wir doch den Beweis, daß der Apostel schon in die Zeiten des Alten Bundes den Beginn der Ausgießung des heiligen Geistes gesetzt habe. So hat wenigstens Petrus gewiß nicht geurtheilt. Auch beruft sich ja unser Verf. selbst auf Apg. 2, 39., woraus unbestreitbar hervorgehe, daß Petrus geglaubt habe, die Verheißung betreffe die gegenwärtige Generation. Hier ist nun aber ein Bruch zwischen dem Apostel und Dr. Hengstenberg offen gegeben, und das Bekenntniß der Abhängigkeit von der apostolischen Autorität in der Erklärung des A. T. in seiner Consequenz genugsam erschüttert. Dennoch aber müssen wir Hengstenberg, nicht nur was den allgemeinen Standpunkt betrifft, sondern auch in der Erklärung des Einzelnen weit mehr Recht geben, als Herrn Prof. Credner,

dessen Commentar über den Propheten Joel a), an dem wir Fleiß und Gelehrsamkeit gewiß nicht verkennen, auf einem entschieden rationalistischen Systeme beruht, welches unserm verständigen und einsichtsvollen Kritiker nicht selten die nöthige Unbefangenheit der Eregese geraubt zu haben scheint. Er stellt auf das Bestimmteste in Abrede, daß wir befugt seyen, in den fünf ersten Versen des 3ten Kapitels eine Weissagung auf die Vorgänge Apg. 2, 16 u. folg. anzunehmen, obschon er zugibt, daß der Apostel fest überzeugt gewesen, Joel's Ausspruch enthalte eine solche Weissagung, „nicht,“ wie er richtig hinzusetzt, „daß er die alttestamentliche Stelle bloß auf diese Vorgänge angewendet habe; eine Auskunst, welche man in neueren Zeiten so oft bei Stellen getroffen hat, die im N. T. aus dem A. angeführt werden, wobei oft die Absicht zum Grunde liege, auf diesem Mittelwege leichter mit der Erklärung hindurchzukommen.“ Wir sollen den Apostel die Weissagung allerdings nicht bloß anwenden, aber sie auch nicht buchstäblich=clavisch auffassen lassen. Auch wir geben dem Verf. gerne zu, daß Joel nicht an Dinge gedacht habe, die sich „erst nach länger als 800 Jahren zutragen,“ allein, daß er im Geiste eine Zukunft geschaut, in der das Wesen der beschränkten prophetischen Begeisterung im Alten Bunde zur allgemeinen im Neuen Bunde sich erweitern und zwar mit einem Male in den auffallendsten Erscheinungen hervortreten, obgleich sich nicht in diesen erschöpfen werde, das glauben wir mit Zuversicht behaupten zu können. Von einer realistischen Auffassung der Weissagung des Propheten kann nicht die Rede seyn; daß aber dieser der Apostel gefolgt sey, geht aus seinen Worten durchaus nicht hervor; er sieht nur, und mit Recht, in diesem gewaltigen

a) Der Prophet Joel. Uebersetzt und erklärt von Dr. Karl August Eubner, Prof. der Theologie zu Jena (jetzt zu Gießen). Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1831. 8.

Hervorbrechen einer allgemeinen Begeisterung den Anfang des Neuen Bundes, die Erfüllung der Weissagung Joel's. Freilich kommt, wie Credner einwirft, von den Träumen und Visionen, welche Joel erwähnt, am ersten Pfingstfest auch nicht eine Spur vor. Der Apostel hat davon auch nichts gesehen. Entweder also hat er diesen Umstand absichtlich ignoriert — dann war er ein falscher Exeget — oder er hat ihn nicht bemerkt — dann müssen wir ihn einer Nachlässigkeits in seiner Auslegungsweise anklagen! Keines von beiden ist der Fall, denn nicht in seiner Auslegung liegt der Fehler, sondern in der unsrigen. Er hat am Pfingstfeste gewiß so wenig träumende Greise gesehen, wie Rauchsäulen und Blut, und doch trat ihm die Weissagung des alten Propheten jetzt in Erfüllung, weil er sie geistig deutete. Der Apostel befindet sich nicht auf dem Standpunkte exegetischer Reflexion, sondern mitten in der lebendigen Anschauung eines unerklärbaren Ereignisses, in dem er die Worte Joel's verwirklicht sieht. Da grübelt man nicht über einzelne Ausdrücke und bildliche Redeweisen, ob sie eigentlich oder uneigentlich möchten zu nehmen seyn, sondern man ist von dem Einen Gefühle durchdrungen, daß eine That geschehen sey, die ein-bedeutsames Wort der Vergangenheit in die bezeugende Wahrheit der Gegenwart rücke. Aber eben, weil der Apostel mit dem Propheten in einem Geiste vereinigt ist, wie schon aus der ausführlichen Mittheilung der Rede Joel's hervorgeht, die er ganz zu der seinigen macht, kann sein Blick nicht an der Gegenwart haften, sondern er überschaut in dieser ersten Bezeugung des alles Fleisch erfüllenden heiligen Geistes die ganze reiche Entfaltung des neuen christlichen Lebens unter gewaltigen Zeichen und Wundern des allmächtigen Gottes. Wie sich diese Verkennung des prophetisch-christlichen Geistes bei dem Verf. rächt, sieht man in der Erklärung des Einzelnen, wo es ihm selbst begegnet ist, unter dem וַיִּבֶן, auf welches Gott seinen Geist ausgieß

sen will, die Heuschrecken zu verstehen. „Heuschrecken, also ~~הח~~, waren es ja gewesen, welche die kaum vorübergegangene Noth zu einer außerordentlichen Höhe gesteigert, mit steter Bangigkeit und Furcht die Menschen erfüllt hatten, und fortwährend die Aussicht in die messianische Zeit trübten, so lange die Besorgniß vor Wiederholungen ähnlicher Art zurückblieb. Diese störende Besorgniß ward gehoben durch die Verheißung, daß fortan der göttliche Geist auf allen Wesen ruhen werde, daß sie nichts Böses mehr thun und nicht mehr freveln würden (Jes. 11, 9).“ Der Verf. findet nämlich in dem Buche unseres Propheten nur eine Dichtung, „worin er eine Dürre und Heuschreckenverwüstung schildert, und dann zu diesen Vorgängen eine Reihe prophetischer Parallelen zieht.“ Aber Hengstenberg hat die Schwierigkeiten, mit welchen diese buchstäbliche Erklärungswiese in einzelnen Stellen zu kämpfen hat, einleuchtend nachgewiesen, und dafür die allegorische siegreich durchgeführt. Auch was der Berliner Gottesgelehrte gegen den Gießener in Bezug auf seine Meinung aufstellt, daß Joel unter allen Propheten, von welchen Schriften auf uns gekommen, der älteste sey, scheint dem Ref. aller Beherzigung werth, und nicht bloß aus dem Grunde geflossen, weil es dem Verf. „ein Anstoß sey, daß die allgemeineren und unbestimmteren messianischen Erwartungen die älteren seyn sollen.“ Im Uebrigen bleibt die gelehrte, insonderheit archäologische Seite des Commentars (vgl. nur die ausführliche Beilage über die Heuschrecken) höchst schätzbar; nur scheint uns der verehrte Verf. mitunter zuviel auf Citate ausgegangen zu seyn, was eines Mannes, wie Herr Dr. Credner, der kein specimen eruditionis zu schreiben nöthig hat, wohl nicht würdig ist.

Während noch andere Propheten einer erneuerten Auslegung harren, hat sich der exegetische Eifer mit besonderem Fleiße dem Daniel zugewandt, diesem räthselhaften Seher, der seit Bertholdt's nicht mehr genügender

Erklärung von den Interpreten, Bleek's gebiegene Forschungen ausgenommen, vielfach umgangen worden. Es ist ein unverkennbares Zeichen, wie die alttestamentliche Auslegungskunst nicht mehr sich rühmt der philosophischen, ja nicht der theologischen Facultät anzugehören, daß gerade jener Prophet, und zwar nicht um der chaldäischen Sprache willen, so viele Federn neuerdings in Bewegung gesetzt. Noch sind die Acten des Streites über die Authentie des Buches nicht geschlossen; nicht gewöhnlicher Scharfsinn hat sich dafür und dagegen vernehmen lassen, und gerade unsere Zeitschrift hat mehrere dahin gehörige glänzende Belege aufzuweisen. Wer unbefangen den von beiden Seiten mit großem Ernste geführten Untersuchungen gefolgt ist, wird zugeben müssen, daß philologisch gar Manches, was noch bei Bertholdt nur oberflächlich von Gräcismen und Aramäismen zu lesen war, jetzt nach Rosenmüller's a), besonders aber Redepenning's b) und Lengerke's c) Arbeiten, viel entschiedener und sicherer vorliegt, aber auch in theologischer Hinsicht gar Manches, was dem Sinne der neueren Exegeten anstößig, ja abentheuerlich vorgekommen, nun nach Hengstenberg's d)

-
- a) Daniel latine vertit et annotatione perpetua illustravit Ern. Frid. Car. Rosenmüller. Lips. MDCCCXXXII. Sumtib. Ioh. Ambros. Barth. Schol. in Vet. Test. P. X.
 - b) Vgl. die Recensionen über die Schriften von Hengstenberg, Rosenmüller und Hävernick in d. Stud. u. Krit. Jahrg. 1833. P. 3. S. 831 u. folg. und Jahrg. 1835. P. 1. S. 168 u. folg.
 - c) Das Buch Daniel. Verdeutschet und ausgelegt von Dr. Casar v. Lengerke, Prof. der Theologie zu Königsberg in Pr. Königsberg, 1835. im Verlage der Gebrüder Bornträger. Auch von diesem Werke hat uns bereits Herr Lic. Redepenning eine ausführliche Kritik versprochen.
 - d) Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah. Erwiesen von C. W. Hengstenberg. Berlin bei L. Dehmglt. 1831. — bildet den ersten Theil der Beiträge zur Einleitung ins A. T. Vgl. auch den 2ten Thl. d. Christologie.

und Hävernitz's a) apologetischen Versuchen in einem viel günstigeren Lichte hervortrete.

Nach den Propheten haben vorzüglich die Psalmen den Einfluß der neueren theologischen Richtung der alttestamentlichen Exegese erfahren. Die Beiträge zur Erklärung derselben von Claus b) würden dem Verf. theilweise mehr zusagen, wenn die Polemik eine würdigere wäre, und sich nicht in einem so ungerechten und bitter gereizten Tone gegen den verdienstvollen de Wette vernehmen ließe, „welcher ein leichtsinniges und unredliches Spiel mit der Kritik treibe.“ Aber wie soll man die Kritik eines Herrn Claus wohl benennen, welcher zu beweisen versucht, daß alle Psalmen von David und alle Ueberschriften für echt zu halten seyen? Mit solchen Behauptungen stellen wir uns gegenwärtig unter die Linie der Wissenschaft, und schaden der guten Sache mehr, als wir ihr nützen. Von ganz anderer Art sind die Stier'schen Auslegungen c). Der Verf. geht durchaus seinen eigenen Weg, und hat bis jetzt das Schicksal gehabt, mehr verworfen, als geprüft zu werden. Wir dürfen sagen: er steht als alttestamentlicher Ausleger eigentlich allein. Sein System der Exegese stimmt im Ganzen mit dem Dishausen's überein, wie es dessen „Wort über tieferen Schriftsinn“ ausgesprochen, nur geht er in der Ausführung und Anwendung weiter. Er läßt der sogenannten grammatisch-

a) Commentar über das Buch Daniel. Von Heinr. Andr. Christ. Hävernitz, Licent. d. Theol. (jetzt Prof. in Rostock). Hamb. bei Fr. Perthes. 1832. 8.

b) Beiträge zur Kritik und Exegese der Psalmen. Von Ludwig Claus, Pastor zu Wörpen, Wöllersdorf und Wahlsdorf im Herzogthum Anhalt. Berlin 1831. bei G. Reimer. 8.

c) Siebzig ausgewählte Psalmen, nach Ordnung und Zusammenhang ausgelegt von Rudolf Stier, Pfarrer in Frankleben bei Merseburg. Erste Hälfte, welche auch die messianischen Psalmen enthält. Halle, bei G. A. Schweigke u. Sohn. 1834. 8.

historischen Interpretation alle Gerechtigkeit widerfahren; sie soll zuvörderst mit vorurtheilsfreier Bewältigung aller ihr zu Gebote stehenden Mittel ungestört ihr Werk vollenden; dann aber möge der tiefere Sinn (die *ὑπόνοια*) redlich gesucht werden. Demnach hat die heilige Schrift eine doppelte Seite, eine obere, offen der philologischen Erklärung vorliegende, und eine untere, nur dem heiligen Geiste, der nicht immer in dem unmittelbaren Bewußtseyn des Redenden in seiner Geheimsprache vernommen wurde, gegenwärtig verständlich. Doch lassen wir in Bezug auf den Psalter den Verf. sich selbst aussprechen. „Der Sinn, welchen unsere Auslegung aus dem Worte zu entwickeln und zum Verständnisse zu bringen sich bestrebt, ist keinesweges bloß das, was der Psalmist bei den Worten gedacht und also nach seinem menschlichen Bewußtseyn damit hat sagen wollen. Sondern wir fragen nach dem Sinne des heil. Geistes, der den Propheten auszusprechen verlieh, was zuweilen weit über ihren eigenen Begriff hinausreichte. Wir fordern freilich für jeden Gedanken, den wir als Bestandtheil in der Fülle dieses Sinnes anerkennen sollen, daß er nach den Regeln der Sprache aus dem Buchstaben sich ergebe, so wie nach dem Wesen der Sache aus dem stets einigen und ganzen Zusammenhange dessen, wovon die Rede ist; ob und wie weit aber der damalige Verfasser sich das, was wir so im Geistesworte finden, schon dabei gedacht habe oder nicht, darüber enthalten wir uns alles unnützen Streites und unmöglichen Entscheidens. Denn das N. T. versichert uns einerseits eben so wohl, daß die Propheten im Allgemeinen das zuvorgesehen, wovon sie weissagten (Ap. 2, 30. 31.), als auch anderseits, daß sie selber noch forschen mußten in dem Zeugnisse des Geistes durch ihren Mund (1 Petr. 1, 10. 11.): wer will nun jetzt bestimmen, wie weit ihre Erleuchtung reichte, die sich im geheimern Verständnisse der Eingeweihten fortplan-

gen mochte, und wie weit ihre Beschränkung, die sie mit allen Zeitgenossen um des Zeitalters willen theilen mußten? Ueber unsere Behauptung eines typischen, d. h. also nach Vor- und Nachbild zwiefachen Sinnes in den prophetischen Psalmen — und es sind deren wahrlich mehrere prophetisch, als nur die im N. T. citirten! — sind wir außer Sorge, daß diese Beschaffenheit der Weissagung überhaupt nicht endlich und vielleicht gar bald von allen gläubigen Theologen anerkannt werde. Denn wenn wir auch nicht gerade mit *Dilshausen* (ein Wort über tieferen Schriftsinn, S. 101.) sagen möchten, daß die alte orthodoxe Erklärung, welche die persönlichen Beziehungen der irdischen Beschränktheit überall wegschaffen will, noch verkehrter und unwahrer sey, als die rationalistische, welche bloß bei den damals historischen Anknüpfungen stehen bleibt; vielmehr es immer noch für besser halten, über dem Wesentlichen das Unwesentliche zu vergessen, als umgekehrt: so ist uns doch so viel klar, daß die Nachweisung des nähern historischen Sinnes, welche die neuere Wissenschaft geliefert hat, nie mehr mit Erfolg wird geleugnet werden können, um nach der alten Weise ausschließliche Beziehung auf Christum und sein Reich anstatt dessen zu finden. Wir erblicken vielmehr eben darin die sicherste Gewähr für den Sieg der gläubigen Exegese des N. T., daß sie Alles, was die ungläubige auf niederem Gebiete für das historische Verständniß Gewisses geliefert hat, mit verarbeiten und zur Unterlage ihres höhern Verständnisses machen kann und wird. Dabei sind wir weit davon entfernt, die Vereinigung des höheren Sinnes mit dem niedern nur in abgerissenen, zusammenhangslosen Stellen, etwa gerade da, wo die äußere Autorität eines neutestamentlichen Citats dazu bringt, anzuerkennen. Sondern unsere, in durchgängigen Ordnungsplänen sich nachweisende Auffassung der ganzen Psalmen möchte eben gern

die Exegese um den großen, wichtigen Schritt weiter führen, daß jede abrupt erscheinende prophetische Deutung des Einzelnen sich in der Zusammenstimmung des Ganzen als *accommodatio innata*, nicht aber *illata* bewährt, und hinfort nicht mehr bloß um des Citates willen geglaubt wird. Man sehe nun zu, ob wir damit den Sprach- und Denk-Gesetzen Gewalt anthun, oder ob nicht, den zusammenfassenden Blick des Geistes der Weissagung auf Typus und Erfüllung zugleich einmal vorausgesetzt, auch hier die menschliche Sprache ihrem Charakter ganz getreu bleibt: „auf die bezeichnendste Weise das, was bezeichnet werden soll, zu bezeichnen“ (Worte Stenbels, über die Behandlung der Sprache der heil. Schrift als einer Sprache des Geistes) — nämlich eben das von Gott allerdings wunderbarlich geordnete Zusammenfallen der *συνα* mit der *ἐκὰν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* Hebr. 10, 1.“ Dieses hermeneutische Bekenntniß ist zu wichtig, als daß wir es nicht vollständig dem Urtheile der Leser hätten vorlegen sollen. Es leuchtet wohl ein, daß von einer äußeren Begründung dieses exegetischen Systemes nicht die Rede seyn kann. Aufnöthigen wird es der Verfasser dem Zweifelnden nie können, sonst müßte er den Beweis zu führen im Stande seyn, wie ohne dasselbe der Psalter nicht bloß dem wissenschaftlichen Verstande, sondern auch dem frommen Gemüthe ein ganz verschlossenes Heiligthum sey. Allein so ist es nicht. Es hat gründlich-gelehrte Exegeten gegeben, die ohne Typologie den Psalter wissenschaftlich erklärt, und im Leben-und Wirken tüchtige Christen, die in einer gläubigen Aneignung des grammatisch-historischen Sinnes Erbauung und Trost noch im Tode gefunden. Von der philologischen Seite betrachtet, müßte der Verfasser darthuen können, daß einzelne Stellen einen der gesunden Logik widerstrebenden Sinn geben würden, wenn man sie nicht typisch erklärte. Aber so ist es wieder nicht. Darum

wird der Verfasser die Wahrheit seiner Grundsätze nur innerlich dem Gleichgesinnten nachweisen können; und gegen diese Beweisführung haben wir im Ganzen nichts, ja wir stimmen dem Verfasser vollkommen bei. Nur geht er uns zu weit, findet Typen da, wo wir ohne alles Vorurtheil keine erkennen können, und verwickelt sich nicht selten in wissenschaftliche Schwierigkeiten, indem er gegen seinen eigenen Willen die Gesetze der grammatisch-historischen Interpretation verlegt. Die größte Bedenklichkeit ist dem Ref. da gekommen, wo die Alexandrinische Version offenbar den Originaltext mißverstanden, und die Neutestamentlichen Schriftsteller diese Uebersetzung benutzen. Hier geräth die Eregese des Verfassers in der Rechtfertigung der LXX. in Rünstelei, und er bleibt unverrückt mit dem Verfasser des Briefes an die Hebräer auf einem Boden stehen. Ein recht deutliches Beispiel davon gibt seine Auslegung des 102. Psalms. Immer aber wissen wir die gründliche und wohlgemeinte Bestrebung des Verfassers hochzuschätzen, wie wir auch die tiefsinnige Belauschung des alttestamentlichen Sprachgeistes in seiner von den Meistern des Fachs nicht unpartheiisch genug gewürdigten Grammatik ^{a)} gar wohl anerkennen.

Von seiner eigenen praktischen Erklärung auserlesener Psalmen geizt dem Ref. nicht selbst zu reden. Es ist auch bereits eine andere beachtungswerthe Stimme darüber laut geworden, die er zu würdigen weiß. Nur dieß sey ihm vergönnt in Bezug auf dieselbe hier zu bemerken: 1) Was das System seiner Ueberzeugung über die messianischen Weissagungen betrifft, welches der erbaulichen Psalmenerklärung zu Grunde liegt, so ist es dasselbe schon beim Be-

a) Neu geordnetes Lehrgebäude der hebräischen Sprache. Nach den Grundgesetzen der Sprachentwicklung als durchgängige Hinweisung auf eine allgemeine Sprachlehre dargestellt von Rub. Stier. Leipz. in der Dyl'schen Buchhandl. 1834. 2 Theile.

glan seiner akademischen Vorträge gewesen, wie auch eine Rec. der Uebersetzung des Pentateuchs vom Abbe Veufti und des Commentars von Gesenius über Jesaja vom Jahre 1822. No. 7. und 68. in den Heidelberger Jahrbüchern zeigen kann. 2) Ref. hat einen weiteren Begriff von dem, was erbaut, als der Rec. in der Evangelischen Kirchenzeitung. Er erbaut sich d. h. er fühlt seinen Glauben unmittelbar genährt und gefördert ebensowohl, wenn er eine Predigt von Schleiermacher, als wenn er eine von Harms liest. 3) Der Styl des Menschen ist sein Geschick. Gott hat einem jeden ein anderes gegeben.

In der Kritik ist eine Reaction eingetreten, welche den neuen religiösen und christlichen Geist der Behandlung des A. T. nicht so wohlthuend empfinden läßt, wie die Auslegung selbst. Wir haben uns schon früher bei der Anzeige des Kleinert'schen Werkes über die Echtheit sämmtlicher im Buche Jesaja enthaltenen Weissagungen rücksichtlich dieses Punktes offen erklärt, und mögen uns nicht wiederholen. Man verwirrt den ursprünglichen und reinen Begriff der Kritik, wenn man den dogmatisch-strengsten der Inspiration an sie anlegt, und die Untersuchung an die starre Bestimmung der Tradition knüpfen will. Aber zu verkennen ist auch nicht, wie durch diese Rückbewegung nach Carpzov hin die allzufreie Semler'sche Weise in bescheidenere Schranken zum wahren Gedeihen einer vermittelnden Theologie zurückgewiesen wird. Es bildet sich jetzt eine mäßige kritische Forschung, wie sie besonders auch die Auslegung wahrhaft fördernd dem Pentateuch ist zugewandt worden a). Den weitläufigen und skeptischen Untersuchungen des Dr. Hartmann b) haben sich die ge-

a) Vgl. Bleek in den Stud. und Krit. 1831. S. 3. S. 488 u. ff. Stähelin in den Stud. und Krit. 1835. S. 2. S. 461 u. ff. Tholuck lit. Anz. 1833. No. 32. 33. 38—40. 44. 45.

b) Hist. krit. Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den

drängten und bestimmten des Herrn R a n k e entgegengesetzt. Nach Dr. H a r t m a n n rührt keines der fünf Bücher von Moses Hand her, sondern ein unbekannter späterer Anordner des Ganzen hat die auf ihn herabgeerbten Urkunden und Sammlungen, weil sie entweder für Moses eigene Arbeiten gehalten, oder in seinem Geiste abgefaßt geglaubt wurden, an den berühmten Namen des Israelitischen Gesetzgebers geknüpft, so daß wir in dem Zeitalter eines Jeremia und Ezechiel alle wesentlichen Bestandtheile des Pentateuchs, mit Ausnahme einzelner, später hinzugekommenen Ausfüllungen und Thaten als vorhanden, nur mehr oder minder geordnet betrachten dürfen. „Die Vollendung des ganzen Werks in seiner heutigen Gestalt indessen hat sich uns von allen Seiten immer von Neuem als ein Erzeugniß des babylonischen Exils angekündigt; das Alter jedoch, welches einzelnen Bestandtheilen der wachsenden Sammlung zugeschrieben werden möchte, aus den geschichtlichen Büchern des A. T. bestimmen zu wollen, muß mißlingen, weil frühere und spätere Beiträge, die in denselben verschmolzen wurden, sich nicht mehr mit Schärfe sondern lassen.“ Dr. R a n k e ^{a)} hingegen, welcher als den rechten Standpunkt der Kritik nur den eines Mannes anerkennt, „welcher die Wahrheit ernstlich suchend, die heilige Schrift zur Hand nimmt, und, weder für den Glauben, noch für den Unglauben entschieden, sich zu belehren sucht, ob diese Thaten Gottes, welche die christliche Kirche verkündigt, wirklich geschehen seyen, ob sie die gleiche Beglaubigung haben, wie die Begebenheiten der Weltge-

Plan der fünf Bücher Moses, nebst einer beurtheilenden Einleitung und einer genauen Charakteristik der hebr. Sagen und Mythen. Kistof und Gistrom, bei J. B. Deberg und Comp. 1831. 8.

- a) Untersuchungen über den Pentateuch, aus dem Gebiete der höheren Kritik. Von Dr. Friedrich Heinrich Ranke, Pfarrer. (Wo?) Erster Band. Erlangen, Verlag von Carl Heyder. 1834.

schichte, oder nicht," hat mit einer des Theologen würdigen Polemik die Einwürfe gegen die Einheit des Pentateuchs zu entkräften gesucht, um darauf den Beweis der Echtheit zu gründen. Der erste Band verbreitet sich in dieser Beziehung nur über die Genesiß, deren unfragmentarischen Charakter der Verfasser hauptsächlich gegen Vater und zwar mit vielem Glück versteht. Vorausgehen tiefeingreifende Untersuchungen über die Structur des ganzen Pentateuchs. Der Verfasser zeigt hier in der Nachweisung der ganzen Composition eine feine Beobachtungsgabe, möchte aber in der Darlegung der Wunder Moses, wo er sich nur als gläubiger Referent verhält, die philosophische Kritik am wenigsten befriedigen.

Die apologetischen Versuche über die Bücher der Chronik von Keil ^{a)} stellen sich den Ranke'schen über den Pentateuch würdig zur Seite; nur sind sie wissenschaftlich strenger gehalten, stehen jenen aber in milder Handhabung der Polemik offenbar nach. Freilich waren die Aeußerungen Gramberg's über Geist und Ton der Chronik leidenschaftlich und unbefonnen genug, um das Gemüth zu erbittern, und zum stärksten Widerspruche zu reizen. Herr Dr. Keil hat mit der genauesten Beachtung des Einzelnen die Chronik gegen den Vorwurf, daß sie mit den Büchern Samuels und der Könige im Widerspruche stehe, zu schützen gesucht: „Die Verschiedenheiten beider erklären sich genügend aus dem verschiedenen Zwecke ihrer Verf. und aus dem freien und unabhängigen Gebrauche ihrer Quellen." Nachdem der Verfasser die Integrität des Buches Esra oder

a) Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Esra von Carl Friedrich Keil, Licent. der Theol. (jetzt Prof. in Dorpat). Hiermit verdient auch verglichen zu werden A. Fr. Kleinert's krit. Abhandl. über das Alter des Buches Esra und Nehemia in dem 1. Bd. der Dorpater Beiträge zu den theol. Wissenschaften. Hamburg, Fr. Perthes 1832.

die Abfassung desselben durch den unter Artaxerxes I. lebenden Schriftgelehrten Esra erwiesen, so glaubt er dadurch zugleich für seinen Zweck einen sichern und festen Haltspunkt für die Abfassungszeit der Bücher der Chronik gewonnen zu haben. Denn da er den sichern Beweis geführt zu haben meint, daß Esra bei Abfassung seiner Schrift die Chronik vor Augen gehabt, und um seine Geschichtserzählung als Fortsetzung derselben darzustellen, den Schluß der Chronik wörtlich zu Anfang seines Buches aufgenommen, so muß — dieß ist der Schluß unsers Verf. — die Chronik auf jeden Fall vor dem Buche Esra abgefaßt seyn, d. i. in dem Zeitraume zwischen 536 vor Christo, bis zu welchem Jahre die Chronik die Geschichte herabführt, und den ersten Jahren nach der Ankunft Esra's aus Babel um 468 oder 458 vor Christo. Näher lasse sich die Zeit nicht bestimmen, und auf einige Jahre früher oder später komme auch nicht viel an. Genug, daß der Verfasser hierdurch sich in den Stand gesetzt glaubt, die Behauptungen von der Abfassung der Chronik im Ptolemäischen oder gar Makkabäischen Zeitalter als durchaus unstatthaft vollkommen zurückweisen zu können. Ueber den Verfasser der Bücher wagt er kein entschiedenes Urtheil; die alte Meinung, es sey Esra gewesen, hält er nicht für so unwahrscheinlich, wie sie in neueren Zeiten besonders Jahn darzustellen gesucht. Was endlich die Quellencitate der Chronik betrifft, so ist es ihm zwar gewiß, daß der Verfasser nicht die kanonischen Schriften des A. T. benutzt, aber dessen ungeachtet vollkommen glaubwürdige historische Quellen vor sich gehabt habe. Es scheint ihm kein Zweifel mehr darüber obzuwalten, daß er die am Ende einer jeden Regierung der einzelnen Könige allegirten Quellen wirklich gekannt und benutzt habe. Diese hat er sodann einer näheren Betrachtung und sorgfältigen Zergliederung unterworfen. Den größten Fleiß jedoch hat Dr. Keil auf den Beweis der Glaubwürdigkeit der Chro-

mit verwandt, und hier gab es allerdings am meisten zu polemisiren. Wir bedauern, daß de Wette bei der letzten Auflage a) seiner alle neuen bedeutenden Erscheinungen gewissenhaft benutzenden Einleitung diese durch Scharffm ausgezeichnete Schrift noch nicht prüfen konnte, und wir sind sehr begierig, sein Urtheil über dieselbe, so wie über eine mit gleicher Freimüthigkeit und im Ganzen mit gründlichem Sinne abgefaßte des Herrn Movers b), der, ohne von seiner Kirche abhängig zu seyn, mit einer scharfen und bitteren Polemik besonders Gramberg entgegentritt, später zu vernehmen. Gewiß wird sich auch hier bei verehrten Verfassers „reiner herrlicher Wahrheitsinn,“ den ihm einst sein College Schleiermacher in der Dedication des Lukas so wahr und schön zugesprochen, von neuem bethätigen: denn auch diese neue wahrhaft vermehrte und verbesserte Auflage der einflußreichen Einleitung bezeugt, daß es der Verfasser wie selten einer versteht, mit seinen Zeitgenossen gemeinschaftlich zu arbeiten, und, obwohl in der Wissenschaft selbstständig, dennoch sich von ihnen anregen und fördern zu lassen. Einen gleichen Beweis liefert ja auch das deutsche Rationalwerk der Bibelübersetzung, bei welchem wir bedauern auf die versprochen ausführliche Kritik des geschäftigen Mitarbeiters nicht verweisen zu können c), dessen gesundem Geschmacke wir die vortreffliche Beurtheilung der merkwürdigen Rüdert'schen Propheten-Üebersetzung d) verdanken, die dem Ref. wir

- a) Lehrbuch der histor. krit. Einleitung in die kanonischen u. apokryph. Bücher des A. T. Vierte verb. und vermehrte Aufl. Berlin, bei G. Reimer 1833.
- b) Kritische Untersuchung über die biblische Chronik. Ein Beitrag zur Einleitung ins A. T. von F. C. Movers (Kathol. Pfarrer zu Beckum bei Bonn). Bonn, bei Habicht 1834.
- c) Jetzt kurz, aber treffend beurtheilt in der Uebersicht der Schweizerischen theol. Literatur Stud. u. Krit. 1835. S. 1047 u. 48.
- d) Hebräische Propheten, übersetzt und erläutert von Friedrich

aus der Seele geschrieben ist a), so aufrichtig er auch den deutschen Dichter schätzt und liebt. Und so wird auch unser unbefangener Kritiker bei der demnächst zu veranstaltenden vierten Auflage seines Commentars über die Psalmen die ihn vorzüglich angehenden Erinnerungen des Herrn Dr. Hitzig in seinem Buche über positive Kritik b) zu berücksichtigen wissen. Die negative Richtung der Kritik, welcher namentlich de Wette in seiner Erklärung der Psalmen gefolgt ist, schließt allerdings die positive nicht aus, sondern mag sie sogar in einzelnen Fällen nothwendig machen, wie es denn auch in diesem Bereiche von Nutzen ist, daß ein Gegensatz den andern hervorrufe, um das gehörige Gleichgewicht in der Wissenschaft zu bewirken. Es gehört aber zu den nicht genug anerkannten Verdiensten der de Wette'schen Kritik der Psalmen, daß sie mit einfachem Sinne so manche abentheuerliche und geschmacklose historische Erklärung eines Psalms entschieden beseitigt, und überhaupt den alten heiligen Liederschatz wieder in seiner allgemeinen Verständlichkeit dem religiösen Gemüthe aller Zeiten geöffnet hat. Die Ausübung der positiven Kritik hat einen überaus großen Reiz für den, der specielle historische Bildung und hervorstechenden Scharfsinn be-

Rückert. Erste Lieferung. Uebersetzung von Jes. 40—66. Uebersetzung von Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Micha, Nahum, Zephaniah, Haggai, Sacharia, Maleachi. Leipzig 1831. 8.

a) Vgl. Hitzigs Recension in den Stud. und Krit. Jahrg. 1833. P. 1. S. 159 u. ff.

b) Begriff der Kritik, am Alten Testamente praktisch erörtert von Dr. Ferdinand Hitzig, Privatdocenten an der Universität zu Heidelberg (jetzt Prof. zu Zürich). Heidelberg, in der akadem. Buchhandlung von J. C. B. Mohr. 1831. 8. — Die kürzlich erschienene Schrift desselben Verf.: Die Psalmen. Der Grundtext übersezt und kritisch hergestellt. Heidelberg, bei C. F. Winter. 1835. 8. ist schon von dem Collegen desselben in der Schweizerischen Uebersicht angezeigt worden. Jahrg. 1835. P. 4. S. 1037.

figt, aber sie scheitert nur allzu häufig an der gefährlichen Klippe des Ungeschmacks und der Willkür. Wir gestehen, daß wir aus dem letzteren Grunde in der Regel auf Seiten de Wette's bleiben, so wie wir auch die Ansicht des Herrn Dr. Hitzig nicht theilen, daß der Prophet Jonas das Orakel über Moab Jes. 15 und 16. verfaßt haben möge ^{a)}.

Ueberblicken wir noch einmal das Feld der Kritik und was auf ihm in den letzten fünf Jahren geleistet worden, müssen wir zuletzt noch dankbar des Verdienstes Erwähnung thun, welches sich Herr Consistorialrath Hahn an eine neue Ausgabe des Textes erworben. Denn es ist in der That leichter, mit etwas Redheit und Erudition in der sogenannten höheren Kritik auffallende Meinungen zu Tage zu fördern, als das viel Entfagung erfordernde Geschäft einer neuen Textesrevision über sich zu nehmen. Hr. D. Hahn ^{b)}, von jüngeren Freunden, unter welchen wir auch den Namen des Herrn Red slob erblicken, der in unserer Zeitschrift seine Kenntniß der hebräischen Archäologie ^{c)}, und erst kürzlich noch seine lexikalische Befähigung bewiesen ^{d)}, in seinem schwierigen Werke gefördert, hat

a) Des Propheten Jonas Orakel über Moab, kritisch vindicirt. Habelberg, J. C. Mohr. 1831. 4. — Vgl. damit Dr. Credner, über die geschichtliche Auffassung und Stellung des prophetischen Ausspruchs Jesaja Kap. 15 u. 16. in den Stud. und Krit. Jahrg. 1833. S. 3. S. 777. damit Hitzig's Commentar zu Jes. 15 u. 16.

b) תורה נבאים וכרובים Biblia Hebraica secundum editiones Ioh. Athiae, Io. Leusden, Io. Simonis aliorumque imprimis Everhardi van der Hooght recensuit, sectionum prophetiarum recensum et explicationem clavemque Masorethicam et Rabbinicam addidit Augustus Hahn. Editio stereotypa. Lipsiae, sumptibus et typis Car. Tauchnitz. 1831. — Eine kleinere Ausgabe 1832.

c) Stud. u. Krit. Jahrg. 1834. S. 3. S. 641.

d) De particulae hebraicae ׀ origine et indole. Scripsit M. Gust. Maur. Redslob in Academ. Lips. priv. doc. (jetzt Professor). Lips. ap. Henr. Weindel. 1835.

mit Recht den alten van der Hooght'schen Text seiner Ausgabe zum Grunde gelegt, doch recensirt, „sed ita, ut vitia tantum, nec quicquam eorum deleverimus vel mutaremus, quae pro diversitate opinionis et eruditionis vel grammaticae vel criticae aliis alia videri solent.“ Denn es ist offenbar, daß die neueren Herausgeber des Textes von van der Hooght, namentlich Simonis, zu eigenmächtig und willkürlich mit demselben zu Werke gegangen. „Beatus enim Simonis notas plurimas, et criticas et alias, quas diligenter collectas in margine scripsit Hooghtius, omisit, eas etiam, quae, si vel exegetico, non tamen grammatico carent momento, neque vitia solum exstinxit, sed textum etiam saepius mutavit, si non quoad literas, tamen quoad vocales et accentus.“ Was nun die Außenseite der Ausgabe betrifft, so läßt dieselbe, ohne Zweifel an Eleganz, Schönheit und Deutlichkeit der Typen alle früheren hinter sich zurück, und die Freunde der hebräischen Buchstaben sind dem Herrn Carl Tauchnitz zu besonderem Danke verpflichtet.

Auf dem archäologischen Felde, das wir nur flüchtig berühren wollen, verdienen vor allem die Raumer'schen geographischen Forschungen besondere Auszeichnung. Der religiöse Sinn des Verf. führt uns auf eine gründlich-lehrende Weise durch das heilige Land, und wir danken ihm für diese wahrhaft theologische Bearbeitung der meistens allzu dürr behandelten Materie a). Man wird ihm nicht nachsagen können, daß sein christliches Interesse der Gründlichkeit der Untersuchung habe Abbruch gethan. Sonst sieht es auf diesem Gebiete etwas öde aus; ein ungeheurer Stoff wälzt sich von einem Handbuche zum an-

a) Palästina. Von Karl von Raumer, Professor in Erlangen. Mit einem Plan von Jerusalem zur Zeit der Zerstörung durch Titus und dem Grundriß der Kirche des heiligen Grabes. Leipzig, bei F. A. Brockhaus, 1835, 8.

bern fort und schreckt Viele von einer neuen Bearbeitung ab. Herrn D. de Wette gebührt auch hier der Ruhm nach der ihm eigenthümlichen compendiarischen Kunst Ordnung und Licht in die wüsten Massen gebracht zu haben; Winer in seinem biblischen Realwörterbuche nach der neuen sehr vermehrten und verbesserten Auflage stellt sich ihm würdig zur Seite a). Aber neue Durcharbeitungen einzelner Materien thun nun besonders Noth, und wir sehen einigen uns bereits angekündigten, vielversprechenden Monographien mit vorzüglichen Erwartungen entgegen. Unter den neuerdings uns bekannt gewordenen sind die von Grüneisen b), Köster c), Dishausen d) und Züllig e) besonderer Berücksichtigung und Anerkennung werth. Ältere vielgebrauchte Handbücher haben

-
- a) Bibl. Realwörterbuch zum Handgebrauch für Studierende, Kantbaten, Gymnasiallehrer u. Prediger, ausgearbeitet von D. Georg Benedikt Winer, Königl. Kirchenrathe u. ordentl. Prof. der Theologie zu Leipzig. Zweite ganz umgearbeitete Auflage. Erster Band A—K. Leipzig, bei C. F. Neclam. 1833. 8.
 - b) Revision der jüngsten Forschungen über den Salomonischen Tempel im Kunstblatt, 1831. No. 73—80.
 - c) Die Strophen oder der Parallelismus der hebr. Poesie, in der Stud. u. Kritik. 1831. H. 1. S. 40. — Das Buch Hiob und d. Pred. Sal. nach ihrer stroph. Anordnung übers. Nebst Abhandl. über den stroph. Charakter dieser Bücher. Schlesw. 1831. Erklärung der heil. Schrift aus den Klassikern, besonders aus Homer. Kiel in der Universit.-Buchhandl. 1833. 8.
 - d) Zur Topographie des alten Jerusalem. Von D. Justus Dishausen, Prof. der orient. Sprachen in Kiel. Kiel u. Hamburg, in der Perolschen Buchhandl. 1833. 8.
 - e) Die Cherubim-Wagen, der Stolz der wagenbildenden biblisch-hebräischen Kunst und Phantasie, der Jehova-Thron Ezechiels und die Salomonischen Waschbeckengestelle. Ein monographischer Versuch zur Verdeutlichung des Undeutlichen und zur Erklärung des Unerklärten, das in ihrer Beschreibung vorkommt. Von Friedrich Jakob Züllig, ev. prot. Pfarrer in Heidelberg. Heidelberg, bei C. F. Winter. 1832. 4.

neue geschichte Herausgeber gefunden a). Das weitläufig angelegte Rosenmüller'sche Werk ist fortgesetzt worden b). Ein bekannter neutestamentlicher Kritiker hat die überreiche Literatur mit einem neuen vermehrt c).

Wenden wir uns aber nun zu dem eigentlich linguistischen Theile unserer Litteratur, so begegnen wir auf demselben dem regsten, erfreulichsten Leben. Die beiden Richtungen der Grammatik, die Gesenius als die historisch-kritische und die philosophisch-rationale bezeichnet, kommen sich immer näher, und gerade dieser berühmte Meister erwirbt sich zu seinen gesicherten Verdiensten um die Wissenschaft noch den Ruhm des Charakters, daß er sine ira et studio mit der Fortbildung seiner Zeit sich in Einklang zu setzen sucht. Davon geben die neuesten Auflagen seiner Grammatik und Wörterbücher d) das unzweideutigste Zeugniß. Das Grundgepräge der leichten Faßlichkeit und praktisch gelungenen Ausführung hat sich in allen Ausgaben der unberechenbar nützlich einwirkenden Grammatik unverwischet erhalten. Aber die 10te — denn die 11te unterscheidet sich nicht so bedeutend von dieser e) — hat außerdem in mehreren Thei-

a) Entwurf der hebr. Alterthümer, von H. E. Wagners. St. gänzlich umgearbeitete und durchgängig verb. Aufl. von A. G. Hoffmann, Weimar 1832. Auch unter dem Titel: Entwurf der hebr. Alterthümer, herausgegeben v. A. G. Hoffmann.

b) Handbuch der bibl. Alterthumskunde, 4ter Bd. in 2 Theilen, enthaltend biblische Naturgeschichte, Leipzig 1831.

c) Handbuch der biblischen Archäologie von D. J. Mart. Augustin Scholz, Prof. in der kathol. Fakultät in Bonn. Bonn, bei Marcus und Wien bei Gerold 1834. 8.

d) Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in Vet. Test. libris. Post editionem germanicam tertiam latine elaboravit multisque modis retractavit et auxit G. Gesenius. Lips. MDCCCXXXIII. sumpt. typisque Fr. Chr. Guil. Vogelii. Mit dem bewährten Motto: dies diem docet. Die vierte Auflage des deutschen hebr. und chalb. Handwörterbuchs, Leipzig, 1834.

e) Die 10te sehr verbesserte, vermehrte und theilweise umgearbeitete

len, was die eigentlich wissenschaftliche Behandlung betrifft, solche Erweiterungen und Umgestaltungen erfahren, daß sie im Verhältnisse zu den früheren Auflagen, so sehr auch schon die letzten der mehr rationellen Anforderung zu entsprechen bemüht waren, als eine fast ganz neue Arbeit gelten kann. Die wesentlichsten Reformen sind mit der Elementarlehre und Syntar vorgegangen, und in ersterer besonders steht der Verf. unverhohlen, wie die in unsren Studien mitgetheilten ausgezeichneten Abhandlungen, sowie die treffliche Kritik im *Hermes* J. XXX. von D. Hupfeld den stärksten Einfluß auf ihn ausgeübt: „denn das von jenem Gelehrten aufgestellte Princip, nach welchem der Grammatiker es eigentlich mit den Lauten, Lautverbindungen und Lautformen, nur mittelbar mit Schriftformen zu thun habe, ist ohne Zweifel das vollkommen Richtige und Wahre.“ Was die Formenlehre betrifft, so hat besonders das Kapitel vom Verbum und Pronomen wesentliche Erweiterungen, und namentlich solche erhalten, die sich auf Erklärung der Spracherscheinungen beziehen; auch ist eine kleine Abhandlung über die Wurzelbildung vorausgeschickt. In der Syntar endlich ist die früher befolgte Ordnung mit einer anderen vertauscht worden, die mehr der wissenschaftlichen Anforderung genügt. Voran steht das Nomen als Subjekt mit seinen Erweiterungen durch den Artikel, Apposition, Genitiv; dann folgt das Verbum als gewöhnliches Prädikat mit seinen Ergänzungen, worauf erst von der Verbindung des Subjekts und Prädikats zu Sätzen geredet, und mit den durch Partikeln ausgedrückten Modifikationen des Satzes der Beschluß gemacht wird. Die Lehre von den Partikeln ist verhältnißmäßig besonders weitläufig behandelt worden. Bemerkenswerth ist das am Ende der Vorrede mitgetheilte Bekenntniß des Verf.: „wo ich

in dieser Ausgabe eine früher vorgetragene Ansicht gegen eine andere, von mir oder Anderen gefundene vertauscht; wo ich eine anderswo gegebene neue Aufklärung benützt, oder selbst eine solche gegeben habe, werden sachkundige mit den früheren Ausgaben bekannte Leser, auch wenn es nicht gesagt ist, ebenso leicht erkennen, als wo ich meine frühere Betrachtungsweise nicht habe gegen eine andere indessen vorgetragene vertauschen können. Unermüdete eigene Beobachtung und unbefangene Prüfung des von Andern Erforschten; dankbare Auf- und Annahme jeder wahrhaften der Wissenschaft gewordenen Aufklärung, aber auch männliche Vorsicht und Wachsamkeit, die sich nicht jede von Uebereilung und Neuerungsucht ausgegangene Novität mit leichtsinniger Begierde aneignet, müssen ja überall Hand in Hand gehen, wo die wissenschaftliche Wahrheit geboten soll."

Zu den vorzüglicheren Erscheinungen auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik sind auch die Schriften von Schubert und Sonne zu rechnen. Der erstere a) beabsichtigte ausdrücklich nur eine ausführliche Grammatik zum Gebrauche für Schulen; er hat aber derselben eine solche Eigenthümlichkeit zu verleihen gewußt, daß sie gar wohl auch auf Universitäten mit dem größten Nutzen zu gebrauchen ist. Wiewohl er die Verdienste von Gesenius vollkommen zu schätzen weiß, hat er sich doch in freier Selbstständigkeit ihm gegenüber zu behaupten gewußt, und namentlich auch Wald fleißig verglichen und mit Einsicht benützt. Wenn es häufig geschieht, daß die Lehrer der hebräischen Sprache den Anfängern in der Erlernung derselben ihren Unterschied von der griechischen und römischen nicht stark genug ausdrücken können, so bemüht sich der

a) Grammatik der hebräischen Sprache, in möglichster Kürze und Vollständigkeit zum Schulgebrauche bearbeitet von M. H. F. W. Schubert, Corrector am Lyceum zu Schneeberg, bei Schill 1830.

unfrige im Gegentheile das Abschreckende des Aussehens des Hebräischen dadurch möglichst zu verwischen, daß er, besonders in der Syntar, passende Vergleichen mit den Eigenheiten der ihnen bereits bekannten Sprachen aussucht. So hat er auch bei der Anordnung der Materien auf die im Griechischen und Lateinischen übliche Folge und Eintheilung Rücksicht genommen, was wir vom streng-wissenschaftlichen Standpunkte der Betrachtung semitischer Sprache am wenigsten billigen können, es aber unserm Verf. bei seiner vorwaltenden Rücksicht auf Erleichterung in der Methode des Vortrags immerhin gestatten wollen. Was wir aber besonders loben müssen, ist, daß der Verf., in Erwägung, wie seine Schüler im Hebräischen doch meistens Theologen zu werden gedenken, ihre Aufmerksamkeit gleich Anfangs auf die Hebraïsmen der Neutestamentlichen Diction hinlenkt. Auch Herr Sonne^{a)} hat bei der Auswahl der Lesestücke sich von einem theologischen Interesse leiten lassen. Er will in den gewählten Abschnitten die Grundzüge der politischen und intellectuellen Geschichte der Hebräer mittheilen, damit sein Lesebuch die Stelle einer praktischen Vorbereitung zur Lesung des N. T. vertrete. In philologischer Beziehung bezweckte der Verf. durch sein Buch die Einführung der hebräischen Grammatik von Ewald in Gymnasien zu befördern, weshalb auch mit der größten Genauigkeit auf dieses Werk überall verwiesen ist. Der Verf. verräth Geist und Sinn für eine tiefere Behandlung der Sprache des A. T., und man wird besonders sein angehängtes Wortregister mit Interesse lesen. Die dem Büchlein vorausgeschickte Methodik des hebräischen Unterrichts auf Gymnasien zeugt von einem guten praktischen Talente

a) Hebräisches Lesebuch für den Gymnasial-Unterricht mit Hinweisen auf die Sprachlehren des Herrn Prof. Ewald und einigen Anmerkungen desselben von H. D. A. Sonne. Leipzig, 1830, in der Fahn'schen Verlags- u. Buchhandlung, XVI u. 164 S. 8.

des Verf. im Unterrichte. Was die beigelegten Anmerkungen Ewald's betrifft, so beziehen sie sich auf einzelne Punkte der Erklärung des Verf., und sind berichtgender Art.

Die Maurer'schen Commentare über das A. T. a) möchten wohl hier die passendste Stelle finden. Sie sind vorzugsweise grammatisch und ruhen auf dem Grunde des Ewald'schen Werkes. In dieser Beziehung sind sie für die praktische Grammatik vom höchsten Nutzen. Aber freilich steht's in ihnen aus, als wäre das A. T. nur der hebräischen Grammatik wegen vorhanden. Sie entziehen sich zu sehr dem theologischen Interesse.

Zuletzt erwähnen wir der bereits in einer 2ten Auflage erschienenen Grammatik der hebräischen Sprache des A. T. von Heinrich Ewald b). Der hochgeschätzte Verf., welcher sich auf dem Gebiete der Grammatik eine bewundernswürdige Virtuosität erworben, hat sich in dieser neuen Auflage ein schönes Denkmal seines unermüdblichen Weiterstrebens gesetzt. Er hat, so zu sagen, die Arbeit von Neuem über sich genommen, und ist an die Erklärung der Spracherscheinungen des Hebraismus frisch wieder herangegangen, wobei es ihm um die Förderung seiner Wissenschaft von großem Nutzen gewesen, daß er nach dem Erscheinen der ersten Auflage in der Zwischenzeit die reiche arabische

a) Commentar über das Alte Testament. 2ten Bandes 1ste Lieferung, Commentar über das Buch Josua. Mit dem besondern Titel: Commentar über das Buch Josua, von F. Maurer, der Phil. Doct., Coll. u. Lehrer der hebräischen Sprache an der Thomasschule u. s. w. Stuttgart, 1831. in der Neblerschen Buchhandlung. — Commentar. gramm. crit. in Vet. Test. in usum maxime gymnasiolorum et academiarum adornatus. Fasc. I—III. Lips. 1832—35. Sumt. Frid. Volckmar.

b) Grammatik der hebräischen Sprache des A. T. von Heinrich Ewald. Zweite Aufl. 2pz. 1835. In der Hahn'schen Verlags-Buchhandlung.

Grammatik in einer gleichen gründlichen rationellen Weise beleuchtet und selbstständig bearbeitet hat. Das Meiste hat sich ihm, was er früher als wahr gefunden, nun bestätigt, Vieles hat sich ihm neu gestaltet, überall hin verbreitet sich der wohlthuende und belehrende Sinn der sorgfältigsten Forschung, wovon die Abhandlung über die hebräischen Accente noch ein besonderes Zeugniß gibt a). Das vorzüglichste Verdienst der Arabischen Grammatik von Ewald b) sehen wir für den Theologen besonders darin, daß ihm nun ein Schlüssel gegeben ist, die eiserne Pforte der schwersten Sprache, wie die Araber sie selber nennen, aufzuschließen, ohne vor der fremdbartigen Gestalt der Tochter der Wüste, wie sie die eingeborenen Grammatiker eingekleidet, zu erschrecken. Sie tritt dem mit dem Hebräischen gründlich Vertrauten wie eine alte Bekannte entgegen. Und hier möge uns zum Schlusse eine allgemeine Bemerkung vergönnt seyn!

Während noch vor einem Decennium angehende Theologen die hebräische Sprache nur als Brücke zu den andern Dialekten benutzten, und die Eichhorn'sche Michaelis'sche Richtung auf diesem Gebiete zur Seltenheit wurde, indem namentlich die Schüler des Meisters de Sacy den Gewinn ihrer orientalischen Studien dem H. L. entzogen c), ist eine entgegengesetzte Epoche offen-

a) In den Abhandlungen zur oriental. u. bibl. Litteratur. 1ster Theil. Göttingen in der Dietrich'schen Buchhandlung. 1832. 8.

b) G. H. A. Ewald, Grammatica critica linguae arabicae cum brevi metrorum doctrina. Vol. II. Lips. 1831 — 33. sumt. libr. Hahn.

c) Dieses gilt namentlich von den um die Beförderung der orientalischen Litteratur sonst hochverdienten Herrn Freytag und Rossegarten. Auch Herr Dr. Stiäkel scheint auf dieser Bahn verharren zu wollen, obschon seine gründliche exegetische Monographie: In Iobi locum celeberrimum Cap. XIX. 27 — 31. de Goele commentatio philol. histor. critica, Ienae 1832., von der Ref. bebauert, daß er sie bei der 2ten Auflage seines Commentars über

bar jetzt eingetreten. Die älteste Schwester des semitischen Stammes ist wieder zu Ehren gekommen. Man geht von der Sprache des Alten Bundes in dem orientalischen Eur-
 fuß jetzt aus, und kehrt zu ihr wieder zurück; — selbst die heilige Sanscrita, die vielvergötterte, muß ihr dienen a). Zwei Gründe hat diese dem Theologen erfreuliche Wendung. Der erste liegt in dem höheren Interesse, das für die Schriften des Alten Bundes geweckt worden; weil man angefangen mit einem tieferen Sinne den unergründlichen Reichthum der heiligen Poesie zu betrachten, vor der aller Duft und Glanz der übrigen morgenländischen Dichtkunst zurücktritt. Der zweite muß in dem wissenschaftlich-lebendigeren Geiste gesucht werden, mit welchem die hebräische Sprachkunde gegenwärtig betrieben wird. Eine bemerkenswerthe Frucht dieses Eifers ist auch die Schrift von Böttcher b), obschon sich zwei sonst befreundete Stimmen in einem ganz entgegengesetzten Sinne über dieselbe haben vernehmen lassen.

Wir leben der Ueberzeugung, daß der neuerwachte theologische Sinn für den Inhalt der alttestamentlichen Schriften, und die rational-grammatische Behandlung ihrer Sprache sich immer mehr durchbringen und versöhnen werden, zum wahren Heile der ganzen theologischen Wis-

Siob nicht schon benutzen konnte, das Verlangen in dem Leser rege macht, der gelehrte Verf. möge seinen Fleiß der Auslegung des A. T. noch in größerer Ausdehnung zuwenden.

- a) Man vergleiche in dieser Beziehung nur die grammatischen Werke von Ewald und auch das hebräisch-lateinische Wörterbuch von Gesenius.
- b) Proben alttestamentlicher Schrifterklärung nach wissenschaftlicher Sprachforschung, mit kritischen Versuchen über bisherige Erregese und Beiträgen zu Grammatik und Exilcon, von Julius Friedrich Böttcher, Dr. d. Ph. u. IV. Lehrer an der Kreuzschule zu Dresden. Mit zwei Kupfertafeln. Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung. 1833. 8.

576 Uebers. d. alttest.-oriental. Literat. Deutschlands.

senschaft. Darum können wir auch in die Klage nicht einstimmen, von der wir bei diesem Ueberblicke des gegenwärtigen Zustandes der alttestamentlichen Litteratur ausgegangen. Wer in dieser Zeit nicht entweder vom theologisch-christlichen Geiste, oder vom wissenschaftlich-philologischen Eifer zur Erklärung des A. T. getrieben wird, der bleibe fern vom alten Heiligthume!

Geschlossen den 29ten September 1835.

Druckfehler.

- 284. 3. 10. v. o. nach er l. der.
- 284. 3. 11. v. o. irriger l. irrigen.
- 286. Anm. a) *ζωη* l. *ζωη*.
- 295. 3. 14. v. o. steigern l. steigern.
- 297. 3. 1. v. o. nach Anknüpfung ein Comma.
- 297. 3. 10. v. u. statt er l. man.
- 297. 3. 4. v. u. nach Abhandlungen ein Comma.
- 300. 3. 4. v. o. nach unstatthaft ein Comma.
- 300. 3. 7. v. u. nach *γέγονται* ein Comma.
- 300. 3. 2. v. u. nach *παρόντι* ein Colon.
- 317. 3. 10. v. u. statt Stufen unterschieden l. Stufen unterschieden.
- 321. 3. 15. v. u. statt denn l. dann.
- 323. 3. 14. v. u. statt demnach l. dennoch.
- 323. 3. 13. v. u. statt Gang, l. Gang,
- 323. 3. 2. v. o. statt könne. Dieß l. könne: dieß.
- 323. 3. 11. v. u. statt den Teufeln l. dem Teufel.
- 338. 3. 10. v. u. nach zwischen l. dem.

Anzeige-Blatt.



Im Verlag von Friedrich Perthes ist so eben erschienen:
Tholuck, August, Kommentar zum Briefe über die Hebräer. 1 Thlr. 21 gl.

Tholuck, August, das Alte Testament im Neuen Testament. Ueber die Citate des A. T. im N. T. und über den Opfer- und Priesterbegriff im A. und N. Testament. Zwei Beilagen zu dem Kommentar zum Briefe an die Hebräer. 12 gl.

Tholuck, August, die Lehre von der Sünde und vom Erlöser. Fünfte Aufl. 1 Thlr. 12 gl.

Ullmann, C., Commentatio de Beryllo Bostreno ejusque doctrina. 8 gl.

Krabbe, D., die Lehre von der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi, exegetisch dogmatisch entwickelt. 1 Thlr. 18 gl.

In demselben Verlag ist erschienen:

Ueber die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung von Dr. C. Ullmann. Dritte verbesserte und vermehrte Aufl. gr. 8. Hamburg bei Fr. Perthes. 18 gl.

Der Zweck und Charakter dieser Schrift kann im Wesentlichen als bekannt vorausgesetzt werden; die nach so kurzer Zwischenzeit nöthig gewordene neue Aufl. beweist die Theilnahme an derselben, die wir uns um so mehr auch für diese Aufl. versprechen, da der Herr Verfasser der Vorrede gemäß auf alles Neuere über den Gegenstand sorgfältig Rücksicht genommen hat.

Ueber Carl Friedrich Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkte der Hegel'schen Lehre aus. Nebst einem Anhange über die Anwendung der Hegel'schen Methode auf die Wissen-

schaft der Metaphysik. Von Dr. Hubert Baders,
Professor der Philosophie an dem Königl. Lyceum zu
Dillingen. 16 gl.

Mit dieser Schrift tritt einem der geistvollsten und in der Gegenwart anerkanntesten Stimmführer der Hegel'schen Schule ein Lehrer der Schelling'schen Philosophie in der Absicht entgegen, um die große Frage über persönliche Unsterblichkeit und deren Erweis sowohl von dem Hegel'schen und Schelling'schen, als dem früheren und gegenwärtigen Schelling'schen Standpunkte aus in Untersuchung zu ziehen, die Unanwendbarkeit der Hegel'schen Methode nicht nur auf die Lehre von der Unsterblichkeit, sondern auf die Metaphysik überhaupt zu zeigen, und bei dieser Gelegenheit zugleich mehrere der Urtheile zu berichtigen, welche über die neueste Lehre Schelling's und die bekannte Vorrede desselben zu Cousin in der jüngsten Zeit laut geworden sind.

Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's von Dr. Carl Immanuel Nitsch ic. Besonderer Abdruck aus den theol. Studien und Kritiken, nebst einem Anhange: Protestantische Theses. Hamburg, Fr. Perthes, 1835.

Bekanntlich hat die Symbolik Dr. Möhler's die protestantische Lehre, wie sie im 16. Jahrh. sich begründete, aus einem tiefen Gefühle der menschlichen Sünde und der göttlichen Gnade, welches jedoch, da es sich dem Denken entzog, in Schwärmerei, in Religion ohne Moral, ausgeartet sey, hergeleitet, und ihr überall nur den Werth einer Überlieferungs- und gemeinschaftslosen Subjectivität zugestanden, die daher auch habe einem fast allgemein herrschenden Rationalismus Platz machen müssen. Der in einer Einleitung und unter den fünf Aufschriften vom Urstande und von der Ursache des Bösen, von der Erbsünde, von der Rechtfertigung, vom Sacrament und von der Kirche antwortende Verf. genehmigt zuerst bestens das Zugeständniß unter der Bedingung, daß von einem Gefühle die Rede sey, welches sich vom göttlichen Worte normirt wisse, und weist im Abriß nicht nur, was die Reformation lehre, berichtigend und in geneztischer Entwicklung des ganzen protestantischen Bekenntnisses nach, sondern auch, daß es sich zur echten Tradition des christlichen Geistes, zum echten christlichen Gemeinglauben in Gemäßheit damaliger Wissenschaft und Sprache als Gedanke und Lehrart richtig und wohl verhalte, und noch heute seinem Wesen nach keinerlei Beleuchtung zu scheuen habe. Am wenigsten könne der Protestantismus von den Sagen des Tridentiner Kirchenraths aus Besserung oder Nachhilfe erwarten. Die Unberührtheit des protestantischen Bekenntnisses von exorbitanten Behauptungen der Privatschriften der Reformatoren, die Einheit desselben in vielen einzelnen Bekenntnisacten, das objectiv Recht der Reformation und ihr wahres Verhältniß zum römischen Katholicismus ist durch alle Artikel hindurch geltend gemacht und aus Thatfachen erwiesen. Die angehängten „Theses“ wollen nicht vermöge ihrer Form geistlich provociren, sondern diese ist als die kürzeste Fassung dessen, was nachzutragen war, gewählt worden, wie das an Ende und Gesetzeser gerichtete Vorwort näher besagt. Ob die Theses nun gleich noch einmal das ganze System der Controverse darstellen: so heben sie doch vorzugsweise das Verhältniß des Protestantismus zum Grundsatz der römischen Tradition, des Papstthums und der Hierarchie hervor.

Bei Th. Chr. Fr. Enslin in Berlin ist so eben erschienen:
Codex syriaco-hexaplaris; liber quartus regum e
cod. Parisiensi, Iesaias, duodecim prophetae minores,
Proverbia, Iobus, Canticum, Threni, Ecclesiastes e cod.
Mediolanensi, edidit et commentariis illustravit Henr.
Middeldorpf, Pars I. Textus syriacus, Pars II. Com-
mentarii.

Zusammen 85 Bogen gr. 4.

Preis auf Postpapier 8 Thlr.

Belinpapier 12 Thlr.

und durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Bei Adolph Marcus in Bonn sind im Laufe des Jahres 1835
 erschienen:

Gieseler, J. C. L., Lehrbuch der Kirchengeschichte.

Zweiten Bandes vierte Abtheilung gr. 8. 2 Thlr. 12 ggr. ob. 4 fl.
 30 fr.

(Preis des ganzen Werkes I. Bb. II. Bb. 1te und 2te Abtheilung
 3te Aufl. II. Bb. 3te und 4te Abtheil. 11 Thlr. 20 ggr. ob. 21 fl.
 18 fr.

Nitsch, C. J., Das Heilige der Selbsterhaltung. Eine
 christliche Warnung vor dem Zweikampf, beim akade-
 mischen Gottesdienste den 29. März 1835 ausgesprochen.
 gr. 8. 1835. geh. 3 ggr. oder 12 fr.

Sack, R. H., letzte Amtspredigt gehalten am 30. No-
 vember 1834. Zum Besten der hiesigen evangelischen
 Armen. gr. 8. 1834. geh. 3 ggr. oder 12 fr.

Predigten von Julius Müller.

Im Verlage der Buchhandlung Josef Marx und Comp. in
 Breslau ist erschienen:

Das christliche Leben,
 seine Entwicklung, seine Kämpfe und seine Vollendung,
 dargestellt in einer

Reihe Predigten,

gehalten
 in der Universitäts-Kirche zu Göttingen,
 von

Julius Müller,
 Universitätsprediger und Professor der Theologie.

gr. 8. 1834. Geheftet 1 Thlr. 5 Ggr.

Bereits mehrere theologische Zeitschriften Deutschlands haben obige
 Predigten anerkennend und empfehlend beurtheilt, so auch neuerdings

das Literaturblatt zu den Schles. Prov.-Blättern, daraus wir die Beurtheilung auszugsweise für Diejenigen hier abdrucken lassen, welchen Recensionen spät oder gar nicht zu Gesicht kommen.

„Diese Auswahl von Predigten — heißt es im genannten Lit. Blatt, Sept. 1835, — gehört zu den erfreulichen Erscheinungen der homiletischen Literatur und verdient mit Recht von der Fluth des Alltäglichen und Gewöhnlichen sorgfältig unterschieden und mit Auszeichnung erwähnt zu werden. Es ist eine ruhig besonnene, dem behandelten Gegenstande, ebenso wie dem Geschmache der Zeit völlig angemessene, durchaus helle und verständliche, durch edle Einfachheit und treffend gewählte, folgerichtig durchgeführte Bilder erhabene Darstellungsweise, in welche die sinnerreichsten, geist- und gemüthvollen Entwicklungen der im Evangelio dargebotenen Wahrheiten höchst ansprechend eingeleidet sind, wodurch sich diese Kanzelvorträge empfehlen. Der Standpunkt, von welchem der Verfasser seine Betrachtungen anstellt, setzt zwar größtentheils eine nicht ganz gewöhnliche Stufe der Bildung voraus, macht aber dessenungeachtet das Verständniß den Ungelehrten und selbst der Frauenwelt keinesweges unzugänglich, und beweist sich auch dadurch als ein ächt christlicher. Wohlthuend ist außer dem tief religiösen, aber von aller Frömmelei entfernten, schlicht evangelischen Sinne, welcher in dem Buche weht, sowohl die gewandte Benutzung der heiligen Schrift, als auch die höchst scharfsinnige, oft neue und in's Innerste des Gedankens eindringende Schrifterklärung und aller Allegorie fremde, rein grammatische Auslegungsart. Hierdurch und durch die logische Strenge in der Eintheilung, Anordnung und Ausführung der Gedanken, welche selbst in den gelungenen Homilien angetroffen wird, eignen sich diese Predigten auch für Prediger als Musterarbeiten, und es wird gewiß kein Leser Homilien, wie Nr. IV.: Die Geschichte der Heilung des Blinden von Jericho, als Spiegel der geistlichen Genesung des Menschen (Ev. Luc. 18, 35—43); Nr. IX.: Das wahre Verhältniß des Trachtens nach dem Himmlischen zu unseren irdischen Beschäftigungen (Luc. 10, 38—42) und XII.: Des Petrus Fall und Neue (Matth. 26, 69—75) ohne reiche Belehrung und wahre Erbauung aus der Hand legen. Das ist keine bloß trockene Sittenlehre, das ist kein schwülstig unklares Glaubenssystem: das ist reines unverfälschtes Wort Gottes, was vom Herzen zum Herzen dringt und nicht blickend glänzt, sondern bauernd und segensreich erleuchtet. Rec. ist trotz dieses unzweideutigen Lobes nicht so befangen, daß er das Buch von allen Fehlern frei sprechen wollte; aber er versteht sich keines Widerspruchs, wenn er sie in Vergleich mit den Vorzügen desselben für geringfügig erklärt. Indem er daher diese Predigten unbedingt empfiehlt, zollt er auch dem Verleger für die sehr elegante äußere Ausstattung derselben die ihm gebührende Anerkennung.“

Früher erschien in demselben Verlage:

**Das Heil in Christo,
seine Aneignung und Verschmähung.
Drei Predigten**

von
Julius Müller.
gr. 8. Sep. 10 Sgr.

Anzeige für die Subscribenten auf Fried. Schleiermacher's Werke.

Nach einem Abkommen sind die in meinem Verlage erschienenen Schleiermacher'schen Predigten über das Evangel. Marci und den Brief Pauli an die Colosser, herausgegeben von Fr. Zabel, 2 Bände auf weiß Druck. 3 $\frac{1}{2}$ Thlr. Velinp. 4 $\frac{1}{2}$ Thlr. unter dem Titel „Literarischer Nachlaß“ den von Herrn Reimer auf Subscription angekündigten Schleiermacher'schen Werken einverleibt worden. Für Alles, was früher noch nicht im Druck erschienen ist, behält Herr Reimer gleichfalls den Titel: „Literarischer Nachlaß“ bei.

Berlin, F. A. Herbig.

Eine Stimme aus der Kirchengeschichte aller Jahrhunderte.

Herausgegeben von
P. F. Major, v. D. M.
1835. 15 ggr.

In einer Zeit, wie die unsrige, da eine so auffallende Begriffsverwirrung herrscht, steht sich jeder gebildete Mann nach gewissem Zeugniß der Wahrheit um, damit er nicht von der Willkür und Leidenschaft der Stimmführer dieser oder jener Ansicht, bei jedem Schritt, den er im Leben thut, beeinträchtigt werden könne. Neben einer gewissenhaften Erforschung des Wortes Gottes, das sich uns als absolute Wahrheit anbietet, ist aber wohl nichts geeigneter unser Urtheil über diese oder jene Erscheinung im Leben zu leiten, als ein gründliches Studium der Geschichte eben dieser Erscheinung.

Da nun auch unter uns, sowohl in der katholischen, als in der protestantischen Kirche, mancherlei Fragen über Kirche, Christenthum, Kirchenthum, Sectirer, Separatisten und dergleichen mehr angeregt worden, so glaubt der Herausgeber es seinen Freunden schuldig zu seyn, in diese kleine Schrift seine Ueberzeugung über so wichtige Fragen niederzulegen, indem er aber nur anerkannt gelehrte und fromme Männer der Kirche sprechen läßt, und wünscht nichts sehnlicher, als daß es ihm dadurch gelingen möchte, manche verkehrte Ansicht zu berichtigen, und diejenigen, welche unter uns die Wahrheit erkannt haben, in derselben zu befestigen.

Blicke in die Weltgeschichte und ihren Plan

von
H. Bräm, v. D. M.
1835. 16 ggr.

Wenn man Dinge sagen muß, die nicht den nun einmal gangbaren Ideen entsprechen, und also in den Lesern nicht viele vorbereitende Ansichten antreffen, auch nicht nach Jedermanns Sinne sind, so wird man

leicht mißverstanden. Und wenn man allgemeine Urtheile und Ansichten über ganze Zeiten und über das große Ganze geben muß, so erscheint man leicht zu kühn und ungerecht, weil man nicht Zeit hat, durch einzelne Nachweisungen jedes Gemüth in die Sache hinein zu versetzen. Indessen ist es doch auch wahr, daß es unrecht ist, zurückzuhalten, was in unsern Tagen gesagt werden muß. Es soll auch nicht zurückgehalten seyn. Vielleicht könnte es einem Begründeteren und Gelehrteren Veranlassung werden, den großen geschichtlichen Stoff mit der Leuchte des göttlichen Wortes neu zu durchforschen, und das wäre doch ein großer Gewinn. Die Wissenschaft soll nicht meinen, sie sey die Wohltäterin oder die Erzieherin der Religion, sie soll sich aber inniglich freuen, von der Sonne der ewigen Wahrheit bestrahlt und durchleuchtet zu werden.

Bei Eduard Weber in Bonn ist im Laufe dieses Jahres unter andern erschienen:

Delbrück, Ferd., Gelehrsamkeit und Weisheit. gr. 8. geh. 6 gGr.

Lücke, Dr. Friedr., Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes. 2r Theil. — Auch unter dem Titel: Commentar über das Evangelium des Johannes. 2r Theil. Auslegung von Kapitel V—XXI. Zweite, umgearbeitete Aufl. gr. 8. 3 Thlr. 4 gGr.

Plüschke, Dr. Io. Theoph., de Psalterii Syriaci Mediolanensis a Caetano Bugato editi peculiari indole eiusdemque usu critico in emendando textu Psalterii Graeci Septuaginta interpretum. 8 mai. 12 gGr.

Sad, Friedr. Ferd. Ab. und R. H. Sad, Predigten. gr. 8. 1 Thlr. 8 gGr.

Schlegel, Friedr., philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts. Aus dem Nachlaß des Verewigten herausgegeben von E. F. H. Windischmann. 1r Bd. gr. 8. Subscriptpr. Druckp. 2 Thlr. 8 gGr. Velinp. 3 Thlr. 4 gGr.

Wenz, Phil. Jac., des Glaubens Kraft, oder Denkwürdigkeiten aus dem Leben der ersten Glaubenshelden der protestantischen Kirche, vorzüglich in Frankreich; ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Mit einer Vorrede vom Prof. Dr. R. H. Sad. gr. 8. 1 Thlr. 8 gGr.

Unter der Presse ist:

Prichard, M. D. J. C., Darstellung der Aegyptischen Mythologie, verbunden mit einer kritischen Untersuchung der Ueberbleibsel der Aegyptischen Chronologie. Uebersetzt und begleitet mit Anmerkungen von F. Haymann. Nebst einer Vorrede von A. W. von Schlegel. In einem Bande. gr. 8.

Bei C. Schmerber in Frankfurt a. M. sind erschienen:

R e d e n
über
r e l i g i ö s e G e g e n s t ä n d e.

Von

A. Binet,

Prof. der Beredsamkeit und der Franz. Litteratur.

Nach der zweiten Ausgabe übersezt

von

A. C. Vogel,

evangel. lutherischem Pfarrer.

Preis 1 Thlr. 26½ Sgr. oder 1 Thlr. 21 gGr.

Das Original hat zwei Auflagen erlebt, bei dem beschränkten Kreise, da die Zahl der Französischen Protestanten verhältnißmäßig gering ist — und dieses Werk scharfsinnende Leser voraussetzt, ein sprechendes Zeugniß, daß in demselben nichts Mittelmäßiges geboten wird. — Diese Reden sind ein wichtiger Beitrag zur Verherrlichung des Christenthums. — Die Forderungen, die der Mensch an eine Religion machen muß, daß sie erleuchte, bessere, tröste, daß sie dem Menschen zum wahren, beglückenden Verhältniß zu Gott, zur Gesellschaft, zu sich selbst ver helfe, sind darinnen klar auseinanderge setzt; den menschlichen Versuchen, in ihren philosophischen Religions- und Moralsystemen jenen Forderungen zu entsprechen, läßt der Verfasser zwar Gerechtigkeit widerfahren, stellt sie aber zugleich in ihrem Unvermögen dar, den Menschen sein Ziel erreichen zu lassen, hebt auf eine überzeugende Weise die Nothwendigkeit hervor, daß dem Menschen Hülfe von oben geboten werde, und zeigt nun, wie das Evangelium die Kraft Gottes sey, selig zu machen, Alle die daran glauben. Die bedeutendsten Einwürfe gegen das Evangelium werden weder übersehen noch ohne Berücksichtigung gelassen, vielmehr in ihrer Schärfe dargestellt, aber dann auch mit mächtigen siegreichen Waffen bekämpft.

Gebildete und namentlich Prediger, denen ja besonders um Bereicherung ihrer christlichen Ansichten zu thun ist, werden reichen Gewinn ziehen aus des Verfassers klarer, tiefer, geistvoller Auffassung und Behandlung der heiligsten Angelegenheiten des Menschen.

In demselben Verlage sind erschienen:

Der Tisch des Herrn. Ein Andachtsbuch für Abendmahlsgenossen. Von H. W. Möller, 2te verbesserte Aufl. 11½ Sgr. (9 gGr.), auf Velinpap. mit einem Stahlstiche 20 Sgr. (16 gGr.)

Der denkende Christ. Von E. Egeling, aus dem Holländ. von Weydemann. 15 Sgr. (12 gGr.), Velinpap. 22½ Sgr. (18 gGr.)

Tägliche Herzensweide aus Dr. M. Luther's Werken, herausg. von Krummacher. 1 Thlr. 4 Sgr. (1 Thlr. 3 gGr.), fein Papier 1 Thlr. 22½ Sgr. (1 Thlr. 18 gGr.)

Joh. Caspar Lavater nach seinem Leben, Lehren und Wirken dargestellt v. Herbst (in Commission). 1 Thlr. 15 Sgr. (1 Thlr. 12 gGr.)

Der Brief des Apostels Paulus an die Römer, ausführlich erklärt von D. C. Glöckler. 2 Thlr. 7½ Sgr. (2 Thlr. 6 gGr.)

Die Evangelien des Markus, Matthäus und Lukas in Uebereinstimmung gebracht und erklärt von demselben. Zwei Abtheil. 3 Thlr. 10 Sgr. (3 Thlr. 8 gGr.)

Historische Glaubwürdigkeit der Offenbarung von Chalmers, aus dem Engl. von Oster. 26½ Sgr. (21 gGr.)

Von der Macht und der Gewalt des Glaubens von Willemer. 19 Sgr. (15 gGr.)

Emmerich's Predigten. 2 Theile. 1 Thlr. 20 Sgr. Ausgewählte Predigten von J. E. Spieß. 3 Bde. 3 Thlr.

**Epistolam
vulgo ad Hebraeos inscriptam
non ad Hebraeos
etc. datam esse, demonstrare conatur E. M. Roeth.
8vo maj. 1 Thlr. 15 Sgr. (1 Thlr 12 gGr.)**

Für Theologen und gebildete Freunde christlicher Wissenschaft und Erbauung.

Subscription's-Einladung

auf die

zweite Auflage

des

Handbuchs

der

Allgemeinen Kirchengeschichte

von

Dr. H. E. Ferd. Guerike.

Ausgabe in 12 Heften.

Preis jedes Heftes: 8 Sgr. (10 Sgr.)

Die erste Auflage des Handbuchs der Allgemeinen Kirchengeschichte von Guerike, welche im Jahre 1833 in zwei Bänden erschien, ist jetzt, nach einem Zeitraume von noch nicht zwei Jahren gänzlich vergriffen.

Die große Theilnahme, welche das Werk schon in der ersten Ausgabe auf eine so ausgezeichnete Weise gefunden, wird der neuen gewiß in noch höherem Maasse zu Theil werden, da hier die nachbessernde

Hand des Herrn Verfassers dem Werke neue bedeutende Vorzüge mittheilen konnte.

Um aber auch unsrerseits die möglichst weite Verbreitung des Werkes durch möglichst billige Ankaufsbedingungen zu begünstigen, wählen wir für die bereits im Druck begonnene zweite Auflage den Weg der Subscription und die bequeme Erscheinung in Heften.

Ueber die wissenschaftliche Eigenthümlichkeit, welche dem Buche eine so ehrenvolle Aufnahme verschafft, erlauben wir uns nur noch einige Andeutungen.

Guerike's Kirchengeschichte ist nicht allein für den gelehrten Theologen, für Theologie Studierende, so wie für solche, welche es wieder einmal seyn wollen, sondern auch hauptsächlich für jeden gebildeten Freund der Theologie bestimmt. Eine klare und übersichtliche, bündige und doch vollständige Darstellung der Thatfachen und deren Entwicklung führt die Leser in ein lebendiges Verständniß der allgemeinen Kirchengeschichte ein, und es möchte in den verschiednen Zweigen der theologischen Wissenschaften nicht leicht ein Werk gefunden werden, welches in gleich hohem Maasse den Anforderungen des gelehrten Lesers, wie des gebildeten Freundes christlicher Wissenschaft und Erbauung entspräche.

Den Blick der Letzteren auf das neu begonnene Unternehmen hinzulenken und ihrer Theilnahme dasselbe noch besonders zu empfehlen, dessen wird es bei der weiten Verbreitung des Buches an den meisten Orten nicht mehr bedürfen; wo dasselbe aber bisher noch nicht näher bekannt, da wird es, so hoffen wir, bald theilnehmende und zahlreiche Leser um sich her sammeln, wozu die unterzeichnete Verlags-handlung gern durch die oben gedachten erleichternden Ankaufsbedingungen die Hand bietet.

Mit 12 Heften, welche schnell auf einander (jeden Monat wenigstens 1 Heft) folgen, ist das Ganze, gegen 80 Bogen gr. 8. stark, beendet. Der höchst billige Preis jedes Heftes in Umschlag ist 8 Sgr. (10 Sgr.). Der Druck ist scharf und deutlich und auf weißem Papier ausgeführt.

Die Zahlung für jedes Heft ist immer erst nach Empfang desselben zu berichtigen, jedoch macht sich jeder Subscribent auf die Abnahme des ganzen Werkes verbindlich.

Halle, den 31. October 1835.

Gebauer'sche Buchhandlung.

Alle Buchhandlungen nehmen Bestellungen an.

In dem Verlage des Unterzeichneten ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Martin Luther's Leben

von

Gustav Pfizer.

Mit vier Stahlstichen von dauerndem Kunstwerthe.

Erste Abtheilung.

Ungefähr 50 Bogen gr. 8. in 4 Abtheilungen, jede mit einem Stahlstich. — Preis einer Abtheilung 12 gl. oder 54 kr., und somit, für den Zweck der allgemeinsten Verbreitung, das ganze Werk nur 2 Thlr. oder 3 fl. 36 kr. Rh.

Man hat in Deutschland schon oft den Wunsch vernommen, es möchte einmal ein klares, möglich gebrängtes Werk erscheinen, das durch Unabhängigkeit, Geist und strenge, lautere Wahrheit Leben zu befruchtigen vermöge, dem es in der jetzigen Zeit, wo Luther und die durch ihn geschaffene Reformation eine immer steigende Wichtigkeit gewinnen, um Belehrung und einen richtigen Blick in seinen Charakter, seine Entwicklung und seinen tiefgreifenden Einfluss zu thun sey. Wie sehr das treffliche Buch seine schöne Aufgabe erfülle, wird der Leser am besten selbst beurtheilen, und die Verlags-handlung kann statt aller weiteren Worte nur, sich dasselbe zur näheren Einsicht vorlegen zu lassen, und sich namentlich noch von dem seltenen Gehalt der künstlerischen Vollenbung der Stahlstiche zu überzeugen.

Stuttgart. Januar 1836.

C. C. Riesching.

Bei W. Langewische in Herborn und Barmen ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Handbuch der neuesten theologischen Literatur für Theologen.

Ober: Anleitung zur Kenntniß der in den neuesten Zeiten erschienenen vorzüglichsten und brauchbarsten theologischen Schriften. Von W. D. Fuhrmann. Groß 8. Erste Lieferung. (Bog. 1—24.) Subscr. Preis, gültig bis Ende d. J.: 1½ Thlr.

Dieses mit unermüßlichem Fleiße ausgearbeitete jedem Theologen gewiß willkommenes Werk umfaßt hauptsächlich die theologische Literatur der letzten 15 Jahre, wissenschaftlich geordnet, mit eigenem und fremdem Urtheil, Nachweisung und kurzer Charakterisirung der den einzelnen Schriften zu Theil gewordenen Recensionen in Zeitschriften, Angabe des Umfangs, Formats und Preises jedes aufgeführten Buchs u. Alphabetische Sach- u. Namenregister werden die Bequemlichkeit des Gebrauchs erhöhen. Das Ganze wird nur zwei mäßige Bände bilden.

Ankündigung

einer
äußerst wohlfeilen und schönen Kupfer-Bibel.

Bei Eduard Kummer in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die heilige Schrift A. u. R. Testaments in hundert Kupfertafeln nach der Reihenfolge der bibl. Bücher dargestellt. Nebst histor. Erläuterungen v. D. F. Lindner. Quer Fol. 3 Thlr. 8 gr.

Diese Kupfertafeln, zwar schon vor längerer Zeit in Augsburg gestochen, aber sehr gut erhalten, sind mit großem Fleiß und Ausführlichkeit gearbeite, und zeichnen sich in dieser Hinsicht vor vielen bibl. Kupferwerken neuerer Zeit vorthellhaft aus. Der Verleger fand sich deshalb veranlaßt, sie aufs neue, mit einer zweckmäßigen Erklärung versehen, herauszugeben, und zwar für einen so wohlfeilen Preis, der gewiß das Dreysfache übersteigen müßte, wenn die Platten jetzt neu gestochen werden sollten.



